

*image
not
available*





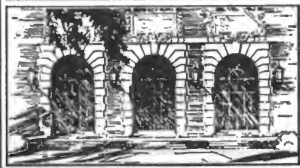
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF ILLINOIS
AT URBANA-CHAMPAIGN

490

B45m

v.9

pt.1



193

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

Herausgegeben von dem Direktor
Prof. Dr. Eduard Sachau
Geh. Ober-Regierungsrat



JAHRGANG IX
ERSTE ABTEILUNG: OSTASIATISCHE STUDIEN

Berlin 1906
Kommissionsverlag von Georg Reimer

Geschäftliche Mitteilung.



1. Der Preis jedes Jahrganges der »Mitteilungen« (bestehend aus drei Abteilungen: 1. »Ostasiatische Studien«, 2. »Westasiatische Studien«, 3. »Afrikanische Studien«) beträgt 15, der Preis der einzelnen Abteilung 6 Mark.
2. Die »Mitteilungen« sind durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes zu beziehen.
3. Die für die »Mitteilungen« bestimmten Zuschriften, welche in deutscher, französischer, englischer oder italienischer Sprache abgefaßt sein können, wolle man an die Seminardirektion, Berlin NW 7, Dorotheenstr. 6, oder an die einzelnen Redakteure adressieren.



**Mitteilungen des Seminars
für Orientalische Sprachen**
an der Königlichen
Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Berlin

Herausgegeben von dem Direktor
Prof. Dr. Eduard Sachau
Geh. Ober-Regierungsrat



JAHRGANG IX
ERSTE ABTEILUNG: OSTASIATISCHE STUDIEN

Berlin 1906
Kommissionsverlag von Georg Reimer

Mitteilungen
des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin
Erste Abteilung



Ostasiatische Studien

Redigiert von
Prof. Dr. R. Lange und Prof. Dr. A. Forke

1906

Berlin
Kommissionsverlag von Georg Reimer

490
B45m
v.9
pt.1

Inhalt.

	Seite
Seminarchronik für die Zeit vom Oktober 1905 bis August 1906	1
Eine Reise in Szechuan von Chungking über Land nach Chengtu, Yachou, Chiating und Suifu. Von Dr. Betz (mit zwei Tafeln)	1
Grammatik der Ponapesprache. Von Reg.-Arzt Dr. Girschner	73
Woher kommt der Name des Stromes Jangtsekiang? Von P. Albert Tschepe	127
Die Ebene von Schanghai (oder richtiger von Sou-tcheou). Von P. Albert Tschepe	131
Der Nan-kiang 南江. Eine geographisch-historische Studie. Von P. Albert Tschepe	134
Was das Volk lesen soll. Von Kao Pu Ying und Ch'en Pao Ch'üan ver- faßt im Auftrage des Provinzialschulkollegiums von Chihli im Übersetzungs- amt, im 31. Jahre Kuanghsü = 1905. Übersetzt von Dr. Siebert	147
Einige Bemerkungen zum Studium des Samoanischen. Von W. Planert	168
Der Chaifi. Ein Märchen von den Marianen. Erzählt von Georg Fritz	178
Lau-Hêng. Selected Essays of the Philosopher Wang Ch'ung. Translated from the Chinese and annotated by Alfred Forke (Part I)	181
Neuere Versuche mit chinesischer Buchstabenschrift. Von A. Forke	401
Se Wang Mu. Von A. Forke	409
Bücherschau. P. Joseph Hesser, S. V. D. Chinesische Grammatik für Deutsche, zur Erlernung der chinesischen Sprache. Yentschoufu 1905. Druck der Katholischen Mission. — Studien und Schildernngen aus China. Nr. 1. Der Tai-schau. P. A. Tschepe S. J. Besprochen von A. Forke	418

Seminarchronik für die Zeit vom Oktober 1905 bis August 1906.

Das Seminar zählte:

- a) im Wintersemester 1905/06: 303 Mitglieder — darunter 9 Post- und 8 Eisenbahnbeamte als Mitglieder des Kursus behufs Ausbildung im praktischen Gebrauch der russischen Sprache — und 29 Hospitantinnen. An dem für Kaufleute und Bankbeamte eingerichteten Kursus im Chinesischen nahmen 14, im Russischen 64, im Spanischen 59 und an der Vorlesung über Konsular- und Kolonialrecht 33 Personen teil. Gesamtzahl der Seminarbesucher: 479 Personen.
- b) im Sommersemester 1906: 203 Mitglieder — darunter 8 Post- und 5 Eisenbahnbeamte als Mitglieder des Kursus behufs Ausbildung im praktischen Gebrauch der russischen Sprache — und 10 Hospitantinnen. An dem für Kaufleute und Bankbeamte eingerichteten Kursus im Chinesischen nahmen 5, im Russischen 10, im Spanischen 6 Personen teil. Gesamtzahl der Seminarbesucher: 242 Personen.

Der Lehrkörper bestand:

- a) im Wintersemester 1905/06 aus 27 Lehrern und 12 Lektoren.

Mit Beginn des Semesters wurde ein Parallelkursus im Japanischen eingerichtet, welcher den Herren H. Plaut und Dr. Ichikawa übertragen wurde. Ferner traten an Stelle des ausgetretenen Suaheli-Lektors Mtoro die Lehrgehilfen Suedi bin Farjallah und Tabu bin Uledi aus Bagamoyo in den Seminardienst. Die durch den Tod von Professor Mitsotakis freigewordene Lehrerstelle für Neugriechisch wurde durch den Lehrer des Türkischen, Herrn Professor Dr. Foy, nebenamtlich verwaltet. Zu Anfang des Jahres 1906 übernahm für den beurlaubten Lektor Sid Abd el-Wahhab Bu-Bekr Herr Privatdozent Dr. G. Kampffmeyer aus Halle den Unterricht in der marokkanischen

Klasse, und Herr P. Klentze für den erkrankten Lehrer des Russischen den Unterricht in der russischen Klasse. Zu gleicher Zeit wurde dem rumänischen Professor, Herrn Dr. Tiktin im Einverständniß mit dem Preußischen Unterrichtsministerium und der königlich rumänischen Regierung der Unterricht im Rumänischen am Seminar übertragen. Der von Seiner Exzellenz dem Herrn Minister der geistlichen, Unterrichts- und Medizinal-Angelegenheiten zur Abhaltung einer Vorlesung über Kolonial- und Konsularrecht ermächtigte Kaiserliche Wirkliche Admiralitätsrat Herr Professor Dr. Köbner hält seit Ende des Semesters seine Vorlesungen in der Universität.

- b) im Sommersemester 1906 aus 30 Lehrern und 12 Lektoren.

Zu Anfang des Semesters übernahm Herr Professor Dr. A. Rambeau, welcher bis Ende März 1906 der Missouri-University in St. Louis angehört hatte und einem Rufe der hiesigen Universität als Dozent für romanische Sprachen gefolgt war, die durch den Tod des Professors Lentzner am Seminar freigewordene Lehrerstelle für Englisch und Herr Professor Dr. J. Kalitsunakis die durch den Tod des Professors Mitsotakis freigewordene Lehrerstelle für Neugriechisch. Zu gleicher Zeit trat Herr Wirklicher Legationsrat Dr. Schnee als Lehrer für die wirtschaftlichen Verhältnisse in den Kolonien in den Lehrkörper des Seminars, und Herr Professor Dr. Darmstaedter übernahm nach seiner Rückkehr von seinem Urlaub aus den Vereinigten Staaten seine angekündigte Vorlesung über die wirtschaftliche Geschichte Nordamerikas. Mit Ende des Semesters traten der Missionar D. Westermann und sein Gehilfe G. Anipatse, welche mit der Erteilung von Ephe-Unterricht am Seminar beauftragt waren, sowie Herr Konsul a. D. R. de Palacios, welchem ein Kursus im Spanischen übertragen war, aus dem Lehrkörper des Seminars. Von den Dozenten des Seminars erhielten die folgenden Herren preußische Ordensauszeichnungen: der Lehrer des Chinesischen, Herr Professor Dr. A. Forke, und der Lehrer des Türkischen, Herr Professor Dr. K. Foy, den Roten Adlerorden IV. Klasse sowie der Lektor des Arabisch-Marokkanischen, Herr Abdel-Wahhab Bu-Bekr, den Kronenorden IV. Klasse. Der Bibliothekar, Herr Professor Dr. J. Lippert, wurde von dem französischen Unterrichtsminister zum „Officier d'Académie“ ernannt.

Der Seminarunterricht erstreckte sich:

a) im Wintersemester 1905/06

auf 21 Sprachen:

Chinesisch, Japanisch, Arabisch (Syrisch, Ägyptisch, Marokkanisch), Amharisch, Äthiopisch, Persisch, Türkisch, Suaheli, Guzerati, Hindustani, Haussa, Bantu-Lautlehre, Herero, Duala, Ephe, Englisch, Französisch, Neugriechisch, Rumänisch, Russisch und Spanisch

und 6 Realienfächer:

wissenschaftliche Beobachtungen auf Reisen, Tropenhygiene, tropische Nutzpflanzen, Landeskunde von Deutsch-Ostafrika, Landeskunde der deutschen westafrikanischen Kolonien sowie Kolonial- und Konsularrecht;

b) im Sommersemester 1906

auf 21 Sprachen:

Chinesisch, Japanisch, Arabisch (Syrisch, Ägyptisch, Marokkanisch), Amharisch, Äthiopisch, Persisch, Türkisch, Suaheli, Guzerati, Hindustani, Haussa, Bantu-Lautlehre, Herero, Duala, Ephe, Englisch, Französisch, Neugriechisch, Rumänisch, Russisch und Spanisch

und 6 Realienfächer:

wissenschaftliche Beobachtungen auf Reisen, Tropenhygiene, tropische Nutzpflanzen, Landeskunde von Deutsch-Ostafrika, Landeskunde der deutschen westafrikanischen Kolonien, wirtschaftliche Geschichte Nordamerikas.

Der Unterricht wurde erteilt:

a) im Wintersemester 1905/06 zwischen 8 Uhr morgens und 9 Uhr abends.

b) im Sommersemester 1906 zwischen 7 Uhr morgens und 9 Uhr abends;

Ferienkurse fanden während der Herbstferien 1905 vom 15. September bis 14. Oktober und während der Osterferien 1906 vom 15. März bis zum 14. April statt.

Zu außerstatutenmäßigen Terminen im November 1905 und Februar 1906 sowie zum statutenmäßigen Termin im Sommer 1906 brachten die nachstehend verzeichneten Mitglieder des Seminars durch Ablegung der Diplomprüfung vor der Königlichen Diplom-Prüfungskommission ihre Seminarstudien zum vorschriftsmäßigen Abschluß:

1. Nikolaus Möhring, Referendar, im Chinesischen;
2. Fritz Holzhauer, Referendar, im Chinesischen;

IV

3. Alex Tigges, Referendar, im Chinesischen;
4. Gerhard Bork, stud. jur., im Chinesischen;
5. Hans Bragard, stud. jur., im Chinesischen;
6. Erich Kleinschmidt, Referendar, im Chinesischen;
7. Franz Kuhn, stud. jur., im Chinesischen;
8. Rudolf Pachten, Oberleutnant, im Chinesischen;
9. Fritz Prühß, stud. jur., im Chinesischen;
10. Hans Rambke, stud. jur., im Chinesischen;
11. Ernst Schubert, stud. jur., im Chinesischen;
12. Robert Seetzen, Dr. jur., Referendar, im Chinesischen.
13. Wilhelm Stoller, stud. jur., im Chinesischen;
14. Walter Trittel, Referendar, im Chinesischen;
15. Wilhelm Wagner, stud. jur., im Chinesischen;
16. Hugo Kaupisch, Oberleutnant, im Japanischen;
17. Heribert Schwörbel, Dr. jur., Referendar, im Türkischen;
18. Kurt Kamke, stud. jur., im Türkischen;
19. Ernst Ubach, Dr. jur., Referendar, im Russischen;
20. Robert Maerz, Oberrealschullehrer, im Russischen.

Am 31. Juli 1906 fand die Entlassung des diesjährigen Kursus der dem Seminar zur Ausbildung im praktischen Gebrauch der russischen Sprache überwiesenen Post- und Eisenbahnbeamten statt, der sich aus den folgenden Mitgliedern zusammensetzte:

1. Joh. Borngräber, Telegrapheninspektor, aus Posen;
2. Herm. Brell, Ober-Postpraktikant, aus Schwarzb.-Sondershausen;
3. Emil Bruger, Eisenbahn-Bureaudiätar I. Klasse, aus Mecklenburg-Strelitz;
4. Otto Eichhorst, Eisenbahnsekretär, aus Brandenburg;
5. Otto Erdmann, Eisenbahnassistent, aus Brandenburg;
6. Gust. Jagenow, Ober-Postpraktikant, aus Pommern;
7. Ernst Jahnke, Ober-Postpraktikant, aus Brandenburg;
8. Rob. Müller, Postsekretär, aus Berlin;
9. Alfr. Reichert, Eisenbahnassistent, aus Schlesien;
10. Theod. Reiter, Telegraphensekretär, aus Provinz Sachsen;
11. Joh. Richter, Eisenbahnwerkmeister, aus Königreich Sachsen;
12. Otto Rückert, Postassistent, aus Berlin;
13. Paul Sperl, Postassistent, aus Königreich Sachsen.

Soweit vom Seminar aus festgestellt werden konnte, haben die nachstehend aufgeführten Mitglieder des Seminars während der Zeit vom August 1905 bis dahin 1906 in verschiedenen Ländern Asiens und Afrikas Amt und Stellung gefunden:

1. Max Bethcke, Referendar, aus Hessen-Nassau, als Dolmetschereleve bei der Kaiserlichen Gesandtschaft in Peking;
2. Gerhard Pernitzsch, Referendar, aus Sachsen-Altenburg, desgl.;
3. Erwin Jankowski, Referendar, aus Schlesien, desgl.;
4. Alex Tigges, Referendar, aus Westfalen, desgl.;
5. Fritz Holzhauer, Referendar, aus Schlesien, desgl.;
6. Nikolaus Möhring, Referendar, aus Berlin, desgl.;
7. Rudolf Buttmann, Dr. jur., Referendar, aus Provinz Sachsen, desgl. bei der Kaiserlichen Gesandtschaft in Tokio;
8. Wilhelm Waßmuß, Referendar, aus Hannover, desgl. bei dem Kaiserlichen Konsulat in Zanzibar;
9. Ludwig Katz, Dr. jur., Referendar, aus Berlin, desgl. bei der Kaiserlichen Gesandtschaft in Tanger;
10. Kurt Wustrow, Referendar, aus Berlin, desgl. bei der Kaiserlichen Gesandtschaft in Teheran;
11. Heribert Schwörbel, Dr. jur., Referendar, aus der Rheinprovinz, desgl. bei dem Kaiserlichen Generalkonsulat in Konstantinopel;
12. Albert Klug, Dr. jur., Assessor, aus Pommern, als höherer Beamter bei dem Kaiserlichen Gouvernement von Deutsch-Ostafrika;
13. Ferdinand ten Brink, Assessor, aus dem Elsaß, desgl.;
14. Reinhard Köstlin, Assessor, aus Württemberg, desgl.;
15. Hugo Hardy, Dr. jur., aus Berlin, desgl.;
16. Freiherr Eberhard von Waechtern, Finanzassessor, aus Württemberg, als Bezirksamtmann desgl.;
17. Eduard Deininger, Forstassessor, aus Bayern, als höherer Forstbeamter desgl.;
18. Georg Rohrbeck, Forstassessor, aus Brandenburg, desgl.;
19. Heinrich Schürmann, Dr. jur., Assessor, aus Hessen-Nassau, als höherer Beamter bei dem Kaiserlichen Gouvernement von Kamerun;
20. Hans Hudemann, Oberleutnant, aus Pommern, als Offizier der Schutztruppe von Deutsch-Ostafrika;
21. Theodor von Dobbeler, Leutnant, aus Hessen-Nassau, desgl.;

VI

22. Gustav von Blumenthal, Leutnant, aus Hannover, desgl.;
23. Gotthold Freude, Oberleutnant, aus Schlesien, als Offizier in der Polizeitruppe in Togo;
24. Christoph von Houwald, Leutnant, aus Brandenburg, als Stationsleiter in Buea (Kamerun);
25. Friedr. Karl Dühning, Leutnant, aus Schlesien, als Offizier in der Schutztruppe von Kamerun;
26. Joseph Mayr, Leutnant, aus Bayern, desgl. in Südwestafrika;
27. Hermann Zickwolff, Leutnant, aus Bayern, desgl.;
28. Hans Ramsay, Hauptmann a. D., aus Westpreußen, als Vermessungs-Kommissar in Privatdiensten in Kamerun;
29. Willi Lichtenberg, Militär-Intendantur-Diätar, aus Hessen, bei der Schutztruppe von Deutsch-Ostafrika;
30. Richard Kobus, Gerichtsaktuar aus Posen, als Sekretär bei dem Kaiserlichen Gouvernement von Deutsch-Ostafrika;
31. Johannes Peters, Gerichtsaktuar, aus Westpreußen, desgl.;
32. Friedrich Zahn, Steuersekretär, aus Schlesien, als Beamter bei dem Gouvernement von Deutsch-Ostafrika;
33. Rudolf Manneschmidt, Eisenbahnpraktikant, aus Hessen, desgl.;
34. Hans Schüle, Finanzrechnungsrevisor, aus Bayern, desgl.;
35. August Wolf, Polizei-Bureaudiätar, aus Hessen-Nassau, desgl.;
36. Karl Knodel, Amtsgerichtsschreiber, aus Württemberg, desgl.;
37. Karl Trengge, Regierungssupernumerar, aus Westfalen, desgl.;
38. Friedrich Dudzus, Lehrer, aus Berlin, als Lehrer an einer Regierungsschule des Gouvernements von Deutsch-Ostafrika;
39. Arno Staub, Lehrer, aus Königreich Sachsen, desgl.;
40. Johannes Wilske, Lehrer, aus Hannover, desgl.;
41. Paul Bittkau, Forstbeamter, aus Pommern, als Forstbeamter bei dem Gouvernement von Deutsch-Ostafrika;
42. Hubert Simon, Forstbeamter, aus Provinz Sachsen, desgl.;
43. Christian Christiansen, Forstbeamter, aus Schleswig-Holstein, desgl.;

44. Johannes Richter, Försterkandidat, aus Königreich Sachsen, desgl.;
45. Johannes Mollenhauer, Landwirt, aus Brandenburg, als Landwirt bei dem Gouvernement in Kamerun;
46. Franz Rabe, Polizeikommissar, aus Westpreußen, als Beamter bei dem Kaiserlichen Gouvernement von Deutsch-Südwestafrika;
47. Friedrich Baalß, Postexpeditor I. Klasse, aus Bayern, als Beamter des Reichs-Postamts in Deutsch-Ostafrika;
48. Paul Grau, Postassistent, aus Württemberg, desgl.;
49. Heinrich Heller, Postassistent, aus Baden, desgl.;
50. Richard Prescher, Postassistent, aus Königreich Sachsen, desgl.;
51. Heinrich Raab, Postassistent, aus der Rheinprovinz, desgl.;
52. Friedrich Rathje, Postassistent, aus Hannover, desgl.;
53. Felix Strebel, Postpraktikant, aus Württemberg, desgl.;
54. Otto Wahl, Postassistent, aus Württemberg, desgl.;
55. Isidor Dost, Missionskandidat, aus Ostpreußen, als Missionar im Balilande in Kamerun;
56. Otto Giersch, Missionar, aus Schlesien, als Missionar im Nyassaland in Deutsch-Ostafrika;
57. Karl Rosenhan, Missionskandidat, aus Westfalen, als Missionar in Kisserawe in Deutsch-Ostafrika;
58. Mads Hansen Löbner, Pastor, aus Dänemark, als Missionar in Urambo in Deutsch-Ostafrika;
59. Ernst Kortz, Missionskandidat, aus dem Rheinland, als Missionsdiakon im Parégebirge in Deutsch-Ostafrika;
60. Karl Kutscher, Kaufmann, aus dem Elsaß, als Kaufmann nach Deutsch-Ostafrika;
61. Felix Müller, Landwirt, aus Berlin, als Landwirt ebendasselbst;
62. Ludwig Katzer, Landwirt, aus Königreich Sachsen, als Landwirt nach Kamerun;
63. Karl Hahn, stud. phil., aus Provinz Sachsen, als Ansiedler nach Deutsch-Südwestafrika.

Von den vom Seminar herausgegebenen Publikationen sind

1. im März 1906 die zweite Auflage des Bandes I der »Lehrbücher des Seminars: Lange, Lehrbuch der japanischen Umgangssprache«.

VIII

2. im September 1906 der Band IV des »Archivs für das Studium deutscher Kolonialsprachen: Erdland, Wörterbuch und Grammatik der Marshallsprache«

zur Ausgabe gelangt, während Band XX der »Lehrbücher des Seminars: Mischlich, Wörterbuch der Haussasprache« und Band V des »Archivs: Costantini, Lehrbuch der neupommerschen Sprache« sich zur Zeit noch im Druck befindet.

Der Direktor,
Geheimer Ober-Regierungsrat
SACHAU.

Eine Reise in Szechuan

von Chungking über Land nach Chengtu, Yachou, Chiating und Suifu.

Von Dr. BETZ.

Mit zwei Tafeln.

I. Handelsstädte am Chialing.

Der bei Chungking in den Yangtse mündende Chia ling oder Hsiao ho (kleiner Fluß) entspringt in der Provinz Shensi und ist bei Hochwasser mit Booten von $1\frac{1}{2}$ Tonnen bis Pai shui chiang in der genannten Provinz schiffbar. Die Fahrt dauert flußauf 42 bis 60, flußab 13 bis 24 Tage, je nach dem Stande des Wassers. Der höchste Punkt der Schiffbarkeit in der Provinz Szechuan ist die Kreisstadt Kuan yüan, an der großen Heeresstraße Chengtu—Peking gelegen. Der Chialing ist dort etwa 36 m breit. Dschunken von 3 bis 4 Tonnen bringen Salz aus Nan pu und nehmen Kohle als Rückfracht. Kansu-Produkte (Tabak, Medizinen, Schaffelle u. dgl.) werden von dort auf kleinen Booten von 1 bis 2 Tonnen Ladung nach Chungking verschifft.

Bei Shun ching fu ist der Fluß etwa 108 m breit; doch ist sein Bett durch das Abbröckeln der weichen Sandsteinufer beständigen Veränderungen unterworfen. Zwischen Shunching und Paoning fu beschreibt er die schärfsten, oft rechtwinkligen Windungen, die im Verein mit den zahlreichen Sandbänken der Schifffahrt sehr hinderlich sind.

Bei Hochou vereinigt sich der Chia ling mit dem Fou chiang (schiffbar bis Lung an fu) und dem Chü ho, an dessen Ufern die Städte Kuang an chow, Chü hsien und Sui ting fu liegen.

Zwischen Hochou und Chungking ist der Fluß in Schluchten (gorges) eingezwängt, die wegen ihres Kohlen- und Kalkreichtums berühmt sind. Diese Kohle geht nicht nur nach Chungking, sondern auch den Fou chiang hinauf nach Sui ning, Tai ho chen und den Salzsiedereien in She hung.

Ein einigermaßen lebhafter Bootsverkehr besteht eigentlich nur auf der untersten Strecke Chungking—Hochou und von dort den Fou-Fluß hinauf in die wohlhabenden Zentren der Textilindustrie bei Sui ning und Tai ho chen. Nach einer Schätzung des Seezollamts in Chungking verlassen durchschnittlich 8 Dschunken im Sommer und 7 im Winter täglich diesen Hafen nach Hochou und darüber hinaus. Boote, die das ganze

Jahr auf dem Chialing verkehren können, haben einen Tiefgang von 2 Fuß englisch und eine Ladefähigkeit von 200 bis 300 Pikuls (12 bis 18 Tonnen). Dschunken von 3 bis 3½ Fuß Tiefgang und 450 Pikuls Ladefähigkeit gehen im Winter nur bis Hochou, wo auf kleinere Boote umgeladen wird.

Von den Städten am Chialing haben nur drei eine größere Bedeutung für den Handel: Hochou und die Präfekturen Shun ching und Paoning.

a. Hochou.

Der kürzeste Weg von Chungking nach Hochou¹ führt über das Hügelland von Chiang pei ting nach dem Markttort Yüeh lai, von dort per Boot durch die »gorges« nach Sha chi (120 Li), dann wieder 20 Li über Land nach Tung ching to, von wo es noch 10 Li per Boot bis Hochou sind. Das macht im ganzen 210 Li gegenüber 290 Li auf dem Wasserwege.

Die direkte Landstraße nach Hochou ist jedoch die sogenannte hsiao pei lu oder »kleine Nordstraße«, welche von Chungking via Hochou, Shun ching, Paoning fu nach Kuan yüan hsien führt, wo sie auf die schon erwähnte Heeresstraße Chengtu—Peking trifft.

Diesen Weg wählten auch wir; er ist 225 Li lang und kann bequem in 2½ Tagen zurückgelegt werden. Man verläßt Chungking durch das Nordtor und folgt bis Fu tou kwan der großen Chengtu—Straße, die mit Steinplatten belegt und so breit ist, daß wir zu dreien bequem nebeneinander gehen konnten. Nach der 29-tägigen Wanderung auf den schmalen Gebirgspfaden zwischen Ichang und Chungking empfanden wir dies als eine bessere Wohltat.

Fu tou kwan, wo unser Weg in westlicher und später nordwestlicher Richtung abbiegt, ist ein befestigter Paß mit einer Steinpalisade zur Abwehr von Angriffen vom Westen und vom Chialing her; auch der von dort in die Ebene hinabführende Weg ist nach dem Flusse zu von einer mannhohen Mauer flankiert. Berg und Tal, letztere meist mit Reis bebaut, folgen in buntem Wechsel. In den Hügeln trifft man überall Spuren von Kohलगewinnung, die bei der schrägen Schichtung des mit Tonschiefer vermischten Sandsteins in primitivster Weise möglich ist.

Tu chu chang ist ein Markttort von etwa 2000 Einwohnern. In unmittelbarer Nähe befinden sich Kohlenbergwerke in Kuan yin ai 觀音岩, Tung tze lin 桐子林, Yü chia wan 喻家灣 und Luog t'ao wan. Die Kohलगruben heißen hier t'an yao, weil im Szechuan-Dialekt t'an (Holzkohle) und mei tan (Kohle) unterschiedslos gebraucht werden. Lokalpreise waren 1 bis 3 Cash per Catty je nach Qualität.

Zwischen Tu chu chang und Pa t'ang ist das Gelände sehr hügelig und steinig; zwei größere, gut bewaldete Gebirgswügel kreuzen den Weg, in denen Eisen und Kohle vorkommen. Dazwischen liegen schmale Taleinschnitte mit Weizen-, Bohnen-, Reis- und Opiumfeldern. Der Weg ist nur ein schmaler Pfad, der von dem bebauungsfähigen Boden nicht mehr weggenommen hat, als unbedingt nötig war.

¹ Beschrieben von Parker »Up the Yangtze« S. 174 ff.

Auf der Höhe des ersten der beiden Gebirgszüge läuft die Grenze des Pa hsien- und Pi shan - Distrikts; eine kleine Bastion — Ching pu kwan — bewacht die Zugänge aus dem Tale in der Front. Durch das westliche Tor des Walls führt ein Weg nach Pi shan, durch das östliche geht's hinunter nach Hochou. In der Nähe von Ching pu kwan war am Wege ein chinesisches Kohlenbergwerk mit Förderwagen und Hund. Nach Angabe



der Aufseher war der Stollen 800 P'ai tief (1 P'ai = 5 chinesische Fuß = 0.36 m). Die Mine ist seit 20 Jahren in Betrieb und fördert täglich 77 Tan à 450 Catties.

Pa t'ang heißt auf deutsch „Achte Station“; die Numerierung von Stationen beginnt mit der vierten (Sze t'ang) und endet kurz vor Hochou mit der zehnten (Shih t'ang). Es werden damit (ursprünglich wohl militärische) Etappen von je 20 Li bezeichnet, an denen sich im Laufe der Zeit zum Teil recht stattliche Dorfgemeinden gebildet haben.

Hinter Pa t'ang erhebt sich der »Windpaß« (Feng ya) 500 Fuß über Chungking und etwa 1300 Fuß über dem Meeresspiegel, zu dem wir durch eine schnelle und steile Schlucht mit vielen Seitentälern und mehreren Kohlengruben hinaufgelangen. Der Paß bildet die Grenze zwischen Pi shan hsien und Hochou. Vom Feng ya-Paß beginnt ein allmählicher Abstieg in nördlicher und nordöstlicher Richtung bis Hochou. Bald hinter Shih t'ang wird die schneeweiße, 13stöckige Pagode von Hochou sichtbar: auf sanften Anhöhen rechts vom Wege stehen zahlreiche Orangenbäume mit Früchten schwer beladen. Der Landweg endet bei der südlichen Vorstadt



Nan ching chiai auf dem rechten Ufer des Fou-Flusses, von wo wir auf Sampans nach Hochou übersetzen.

Hochou erinnert durch seine Lage auf einer von zwei Flüssen umspülten Halbinsel sehr an Chungking. An der Südmaner fließt der Fou Chiang oder Suining-Fluß, wie ihn die Bootsleute nennen, an der Ostmauer, vom Norden kommend, der Chialing (lokal Shunehing- oder Paoning-Fluß) vorüber, nachdem er einige Meilen nördlich der Stadt den Chü ho aufgenommen hat. Fou und Chialing vereinigen sich bei dem Südosttor, dem Hui Chiang men oder »Tor der Stromvereinigung«.

Der Name »Hochou« bedeutet dasselbe, also ein chinesisches »Koblenz«. Die Gründung der Stadt bzw. des Chon-Bezirks fällt zwischen 535 und

554 n. Chr.¹ Eine neue Stadtmauer wurde in der Mitte des 15. Jahrhunderts gebaut, etwa 6 m hoch, 1 m breit, 8 km lang und mit 12 Toren versehen. Sie ist im Laufe der Jahrhunderte infolge von Überschwemmungen mehrmals eingestürzt. Der Verwaltungsbezirk Hochou mißt von Osten nach Westen 350 Li und von Norden nach Süden 120 Li, umfaßt also ein Gebiet von etwa 10 500 qkm.



Die Stadt ist, wie schon erwähnt, häufig von Überschwemmungen heimgesucht worden. Die chinesische Chronik erwähnt die Jahre 1522 (Wasser stieg 35 m, Stadtwall zerstört), 1722, 1728, 1729, 1796, 1802 (Stadtwall eingestürzt), 1870 (15 m Wasser in den Straßen der Stadt. Wall eingestürzt, Menschen ertranken in den obersten Stockwerken ihrer Häuser), 1871 (11 m Wasser), 1873 (9 m Wasser).

¹ Die historischen und statistischen Angaben sind zum Teil der chinesischen „Chronik von Hochou“ (Ho chou chih), letzte revidierte Ausgabe von 1878 entnommen.

Erdbeben werden registriert 1726, 5. Juni nachmittags, 1853, 10. September nachts, und 1867, 2. Juli gegen Abend.

Schneefall um die Zeit des chinesischen »Frühlingsanfangs« in den Jahren 1724, 1727, 1803 und 1863 hatte stets eine gute Herbsterte zur Folge; wenigstens behauptet dies der Chronist.

Teuerungen werden erwähnt 1840, wo die Kornkaumern geöffnet werden mußten, weil 1 Sheng Reis 110 Cash kostete. 1864 (1 Sheng 130 Cash) und 1871 (160—170 Cash). Auch 1902 muß dazu gerechnet werden mit 115—116 Cash per Sheng.¹ Das billigste Reisjahr des vorigen Jahrhunderts war 1845, wo ein Sheng Reis nur 28 Cash kostete.

Die Einwohnerzahl wurde uns im Yamen auf 30 000 angegeben; frühere Reisende (Litton) sprechen von 60 000. Eine Volkszählung im Jahre 1746 ergab nur 11 000 Einwohner.

Die katholische Mission besitzt eine stattliche Kirche und Schulhaus; sie zählt 700—800 Anhänger in der Stadt. Die protestantische Mission ist in einem bescheidenen Chinesenhaus untergebracht und hat nur wenige Mitglieder.

Durch seine günstige Lage am Zusammenfluß von drei schiffbaren Wasserläufen ist Hochou auch ein lebhafter Handelsplatz geworden; auf den Treppenaufgängen, die von den Ufern nach den Stadttore führen, herrscht ein ewiges Hin und Her von Warentransporten; in den Straßen drängt sich eine geschäftige Menge, und in den sauber und gefällig eingerichteten Läden trifft man auch größere Vorräte ausländischer Waren an.

Die Mitglieder der Blackburn Mission schätzten die Jahreseinfuhr fremder Textilwaren auf 100 000 Taels und die von Baumwollgarn auf 200 000 Taels. Das Importgeschäft liegt in den Händen von etwa 30 größeren Händlern.

Deutsche Anilinfarben werden hier hauptsächlich in der Papierfärberei benutzt; mehrere größere Färbereien befinden sich in der südlichen Vorstadt auf dem rechten Ufer des Fou Chiang. Für Blau, Grün und Skarlet wurden nur Anilinfarben verwendet; Blau wurde auf schwarzem und Grün auf weißem Untergrunde (Tonerde) gefärbt. Der grünen Farbe wurde erhitztes Fichtenharz (aus Mu tung am Yangtse) beigemischt. Zur Beize für schwarze Farben benutzt man Eisenvitriol (Lü fan). Baumwollstoffe, besonders englische Sheetings, werden noch vorzugsweise mit einheimischem Indigo gefärbt, das lichtechter ist und nicht gekocht, sondern nur warm gemacht zu werden braucht. Auf unsere Frage, weshalb man nicht gefärbte Sheetings vom Auslande beziehe, wurde erwidert, daß die ungefärbten Stoffe bei den häufigen Bootsunfällen unterwegs weniger unter Wasserschaden zu leiden hätten. Ein Stück Sheeting von 30 Yards wird in Hochou für etwa 4 Mace gefärbt.

Die Importeure ausländischer Waren kaufen sämtlich in Chungking ein; die Waren kommen größtenteils per Boot; Fracht etwa 7 Cash per Catty.

¹ 10 Sheng = 1 Tou = 40 Catties; 1 Catty = 0,60 kg.

Von Hochou werden Kuhhäute, Ziegenfelle, Borsten und Entenfedern ausgeführt; an dem Ausfuhrgeschäft sind 8 Händler beteiligt, von denen 4 Einkäufer für Hankau-Firmen sind. Auch eine englische Schanghai-Firma unterhält seit kurzem einen chinesischen Einkäufer am Platze, der seine Einkäufe in Chungking sortieren und verpacken läßt. Bootsfrachten von Hochou nach Chungking schwanken zwischen 150 und 300 Cash per Paket von etwa 200 Catties je nach dem Wert der Ware, Art der Packung und Geschwindigkeit der Beförderung.

Unter Kaiser Hsien fong (1851—1861) wurde in Hochou ein Likinamt (Pai huo li chin chü) eingerichtet, dessen Direktorposten wegen seiner hohen Einnahmen sehr begehrt ist. Es erhebt Likin von allen Waren, die ein-, aus- und durchpassieren. Der neueste Tarif enthält 109 Positionen; die Sätze sind durchweg sehr niedrig (selten über 2 Prozent), wie nachstehender Auszug zeigt:

Ware	Einheit	Likin
Ausländische Textilwaren	1 Tiao (=100—120 Catties).	2,5 Mace.
Ausländische „Sundries“	1 Kiste.	6 „
Seidenkokons	100 Catties.	7 „
	1 Kiste.	180 Cash.
Medizinen	1 Ballen (Pao).	70 „
	1 Bündel (K'un).	50 „
Getreide (frei, wenn in der Stadt verkauft)	1 Picul.	20 „
Hanf (ching ma)	1 Tiao.	40 „
Jute (luo ma)	1 K'un.	40 „
Pflanzenöle	200 Catties.	70 „
„	1 Tiao.	25 „
Holzöl (wood oil)	200 Catties.	50 „
Indigo	1 Tiao.	20 „
Kuhhäute, gegerbt	1 Stück.	7 „
Sesamen	1 Picul.	50 „
Rohbaumwolle, weiß	10 Catties (gelb die Hälfte).	16 „
Rhabarber und Gallnüsse	1 Pao (200 Catties).	50 „
Schweineborsten	1 Pao.	16 „

Der Tarif begünstigt in der Stadt erzeugte Produkte durch niedere Likinsätze; so zahlt z. B. ein Stück chinesisches Baumwolltuch 7 Cash Likin, aber wenn in der Stadt gewebt, nur 3 Cash. Dem Publikum ist die Wahl gelassen, das Likin in Cash oder in Silber zu zahlen. Im Tarif nicht aufgeführte Waren sind nicht etwa likinfrei, sondern werden analog-verzollt.

Kohle und Eisen werden im ganzen Distrikte gewonnen; in den Straßen von Hochon fallen die vielen Kohlen- und Eisenhandlungen auf. Größere Kohlenbergwerke befinden sich in Hua yin shan (160 Li von Hochon), in den drei -gorges- zwischen Hochon und Chungking, in Peng chi hsien, Tung shan (80 Li) und Hsiao yen chi (70 Li). Kohlenpreise in Hochon ca. 3 Cash per catty.

Eisenminen sind in San hui und Chü shan (180 Li von Hochon), Ching k'ang pa (80 Li), Wentang (80 Li) und Hua yu shan (150 Li). Am letzteren Platze soll die Tagesproduktion über 3000 Catties Eisen sein. In Chin k'ang pa wird auch Stahl gemacht. Die Eisenschmelze befindet sich bei den Gruben. Ein Picul Eisen wird für etwa $1\frac{1}{2}$ Tael verkauft. Es kommt als Zylinder-, Stab- und Platteisen auf den Markt.

b. Shunehingfu.

Von Hochon bis Shunehing sind es rund 150 km über Land; die Fahrt auf dem Flusse dauert je nach dem Wasserstande 7—9 Tage. Wir bleiben fast durchweg auf dem rechten Ufer des Chialing, kommen jedoch ausnahmsweise so dicht an ihn heran, daß wir seine klaren grünen Wasser sehen können. Der mit breiten Steinplatten belegte Weg ist gut. Die hohen, bis zur Krone abgeholzten Zypressen und der dunkle, bläulichrote Sandsteinboden geben eine düstere Landschaft ab, an der das Auge sich bald müde sieht. Je weiter wir uns von Hochon entfernen, desto düftiger wird der Baumwuchs; nur hier und da erfrent uns noch ein schönes Exemplar des Huangkobaumes. Das Hügelland zu beiden Seiten des Chialing ist in ständiger Bewegung; das Wasser wäscht tiefe Rinnen, Gruben und Terrassen aus; oft sind von einem Hügel nur einzelne Sandsteinblöcke übrig geblieben, die oben abgerundet sind und aus der Ferne den Resten alter Kastele täuschend ähnlich sehen.

Durch die zerstörende Arbeit des Wassers werden auch dem Flusse immer neue Erdmassen zugeführt, die das Entstehen von Sandbänken und Alluvialland zur Folge haben. Die Städte Shunehing und Paoning liegen bereits in solchen Ebenen, die unverkennbar von den benachbarten Hügeln im Laufe der Zeit heruntergewaschen wurden.

Der chinesische Bauer hat auch in diesem Gelände jedes zugängliche Fleckchen Erde in Anbau genommen; man sieht hauptsächlich Weizen, Bohnen, Reis, Kartoffeln und Gemüse.

In einzelnen größeren Markorten waren wir der Gegenstand besonderer Aufmerksamkeiten seitens der Dorfmitliz, die uns mit Fahnen und Salutschüssen einholte und bis zum Dorfausgang begleitete, wo sie, in knieender Stellung Spalier bildend, uns -Glück auf dem Wege- wünschte. Dieser Wunsch war gar nicht so unangebracht; denn am zweiten Reisetage hinter Hochon passierten wir im Laufe eines Nachmittags nicht weniger als 17 Holzkäfige, in denen die Köpfe von Mitgliedern einer Ränberbande auf offenem Felde — meist am Ort der Tat — ausgehängt waren.

Lieh mien chi, wo wir übernachteten, liegt am Chialing und ist eine „matou“, d. h. Bootstation, mit vielen Läden, Herbergen und einigen ansehnlichen Tempeln; am Strande gibt es, wie bei jeder Matou, ein Mattendorf, in dem es sehr lebhaft zugeht. Die Spezialität dieser Märkte, die sich zwar „Hunderttagemärkte“ nennen, aber in Wirklichkeit das ganze Jahr über dauern, ist Hammelfleisch. In den fleishärmeren Gebirgssorten zwischen Ichang und Chungking war bekanntlich Schweinefleisch das Marktvergnügen.

Die Krümmungen des Chialing zwischen Hochou und Shunching sind oft rechtwinkelig; sein Bett ist stellenweise über 1000 Yards breit, z. Z. aber stark versandet, so daß knapp ein Zehntel seiner Breite als Fahrrinne übrig ist. Dampfschiffahrt würde um diese Jahreszeit ausgeschlossen sein. Wir trafen auch nur wenige Dschunken auf dem Flusse. Stromaufwärts gehende Boote wurden getreidelt; die stärkste Mannschaft, die uns begegnete, zählte 25 Köpfe.

Shunchingfu liegt auf dem rechten Ufer des Chialing und hat eine Uferfront von über 2 englischen Meilen. Der Fluß ist hier etwa 108 m breit und von einer Schiffbrücke überspannt. Über diese Brücke führt auch die antliche Reisestraße Wan hsien—Chengtü, welche über Ta chu hsien kommend, durch das Westtor von Shunching nach Peng chi, Tai ho chen, sich fortsetzt. Von Wan hsien bis Shunching rechnet man 810 Li und von dort bis Chengtū 500 Li.

Shunching ist eine hübsche Stadt mit breiten, sauberen Straßen, vielen Tempeln, Gildehäusern und Yamen. Auf der erst kürzlich reparierten Stadtmauer bietet ein wohlgepflegter Rasenweg einen lohnenden Spaziergang mit hübschem Blicke auf den Fluß und die fruchtbare Ebene, die sich weit laudeinwärts ausdehnt.

Die Präfektur Shunching wurde um 1225 n. Chr. geschaffen und umfaßte ursprünglich 2 Chou- und 8 Hsien-Distrikte mit einer Flächenausdehnung von 770 Li von Osten nach Westen und 240 Li von Norden nach Süden. Von den 8 Hsien wurden im Laufe der Zeit 2, nämlich Ta chu hsien und Chü hsien, wieder ausgeschieden, so daß heute nur noch Peng chou und Kuang an chou, sowie die 6 Distrikte Nan chung, Hsi chung, Yi lung, Ying shau, Yo chi und Lin shui zur Präfektur gehören. Die Kreisstadt Nan chung hsien ist räumlich mit der Präfekturstadt identisch; sie kommt unter diesem Namen bereits im 7. Jahrhundert unserer Zeitrechnung in der Geschichte vor. Unter der Han-Dynastie hieß sie An Han, Tang chu, Chung kuo- und Nan chung kuo hsien.

Chroniken existieren sowohl von Shunching wie von Nan chung hsien. Da die letzten Ausgaben aber aus den Jahren 1686 bzw. 1813 stammen, hat ihr Inhalt nur historisches Interesse.

Die Stadt Shunching hat heute etwa 30 000 Einwohner, darunter etwa 2 000 Katholiken und 100 Protestanten. Europäische Missionare beider Konfessionen wohnen am Ort. Shunching ist Garnison mit etwa 500 Soldaten, darunter 160 Mann von der Wei yüan-Armee aus Chengtū unter einem Oberst (Tung ling). Nur die letzteren haben militärisch einigen Wert.

Ob Shunching je eine bedeutende Handelsstadt war, habe ich nicht feststellen können; seiner Lage nach wäre es wohl dazu prädestiniert gewesen. Litton in seinem Report of a Journey to North Szechuan erwähnt, daß vor der Eröffnung des Yangtse aller Handel von Yünnan und Süd-Szechuan nach dem Norden über Shunching gegangen sei. Die Trägheit der Bevölkerung, die schon in der alten Chronik von Nan chung hsien gerügt wird, und die Ungunst der Verhältnisse haben aber den Ort anscheinend schon seit längerer Zeit auf den Aussterbeetat gesetzt. Von seinen beiden Haupteinnahmequellen, der Seidenindustrie und dem Safranhandel, ist der letztere so gut wie ganz eingegangen, seitdem die billigen, deutschen Anilinfarben den teuren Safran¹ als Färbemittel verdrängt haben. Weißwachs, das in älterer Zeit als Tribut der Präfektur an den Kaiserlichen Hof zu liefern war, wird heute auch nur noch in geringen Mengen gewonnen. Hunghua² (Hibiscus rosa Sinensis), ein anderer Farbstoff, der früher einen wertvollen Ausfuhrartikel Shunchings bedeutete, teilt das Schicksal des Safrans. Die wirtschaftliche Bedeutung Shunchings bleibt also heute auf seine Seidenindustrie beschränkt. Der Wert des Seidenhandels wird auf etwa 1 Million Taels im Jahre geschätzt. Es gibt etwa 25 Webereien mit 165 Webstühlen; davon arbeiten zehn Etablissements mit 10—12 Stühlen und 15 mit 2—3 Stühlen. Dazu kommt noch eine ziemlich große Anzahl einzelner Seidenbandweber.

Eine Spezialität Shunchings ist die Herstellung eines ganz lose gewebten, dünnen Seidendamasts (ling tse), der als Kleiderfutter, als Untergrund der chinesischen Bilderrollen und Wandschirme und für Büchereinfäden benutzt wird. Ein chinesischer Fuß dieses Stoffes kostet 1,2 Mace.

Außer ling tse werden auch verschiedene Sorten Pongees (Ta chou) hergestellt. Die Muster sind wenig kompliziert und wurden von unseren verwöhnten Schanghai Chinesen für unmodern erklärt. Die chinesischen Weber kennen ihre Muster alle auswendig und haben deshalb bei der Arbeit keine Vorlagen nötig. An einem gemusterten Stück Satin von 25 chinesischen Fuß arbeiten zwei Mann zwei Tage; der Fertiger des Grundgewebes bekommt dafür 2 Mace, der des Musters 1 Mace Lohn nebst freier Kost. Ein blauer Seidensatin wurde für 3,5 Mace per chinesischen Fuß verkauft.

Das Färben mit Anilinfarben geschieht in den Webereien selbst, das Färben mit einheimischem Indigo in besonderen Färbereien. Die Chinesen erzeugen auf Seide ein sehr gutes Schwarz durch dunkles Indigo, dem Gallnuß und Lü fan (Eisenvitriol?) beigemischt werden.

In Shunching wird ebenso wie in den meisten übrigen Seide produzierenden Plätzen der Provinz nur die geringere Qualität Rohseide am Orte selbst verbraucht; beste Qualität geht nach Chungking zum Export ins Ausland, mittlere nach Chengtu in die dortigen Webereien.

¹ Preise für Safran (Huai tze) in Shunching 120 Cash per Catty; mit 1 Catty soll man 20 chinesische Fuß Tuch färben können.

² Hunghua kostet 9 Mace per Catty; Jahresverkauf 3000—4000 Taels; wird zum Färben der baumwollenen Zopfschmüre (t'ou sheng) benutzt, ist auch Medizin.

Die Ausfuhr von gelber Rohseide wurde uns auf 3000—4000 Taels im Jahre angegeben; Preis 21—22 Taels per 100 Gewicht-Taels.

Die beste Seide kommt aus der zur Präfektur gehörigen Kreisstadt Hsi chung, deren größtenteils kantonesische Bevölkerung bis auf den heutigen Tag den Kanton-Dialekt beibehalten hat.

Die Seidengilde zählt fünf große »Hongs«.

Die »vereinigten Seiden- und Tuchhändler innerhalb und außerhalb der Stadt« haben 1900 folgende Bestimmungen erlassen:

1. Alle Mitglieder der Vereinigung verwenden im Geschäft nur das gemeinschaftlich festgesetzte, mit einem Stempel versehene Fußmaß; wer heimlich ein größeres oder kleineres Maß benutzt, wird zur Anzeige gebracht und bestraft.

2. Bei allen Kaufabschlüssen ist das Silber zu seinem vollen Werte anzunehmen; Diskonts und Zuschläge sind verboten. Für das Gewicht ist das amtlich festgestellte Gewicht maßgebend. (In Shunching existiert eine besondere Behörde, welche die Silberschuhe wiegt und eine Bescheinigung über das Gewicht ausstellt; sie berechnet für 10 Taels eine Gebühr von 3 Cash.)

3. Neu hinzukommende Geschäfte können künftig gleichfalls bei der Vereinigung den Zollstab gegen eine Gebühr von 400 Cash erhalten. Falls sie sich eines anderen Maßes bedienen, werden sie bestraft.

4. Der ursprüngliche Zweck der Gründung dieser Vereinigung ist die Darbringung von Opfern für die Götter (shen). Jedes Jahr werden 8 Vorstandsmitglieder gewählt zur Kontrolle des Kassen- und Rechnungswesens. Der Vorstand muß jedes Jahr wechseln; der alte Vorstand bleibt dem neuen haftbar dafür, daß bei der Übergabe der Geschäfte alles in Ordnung ist. Fehlbeträge muß er ersetzen.

5. Die Mitglieder verpflichten sich, die Statuten für ewige Zeiten innezuhalten. Wer dagegen fehlt, hat zur Strafe eine Theatervorstellung (shen hsi = Götterspiel) und 10 Gastmähler (zu je 8 Personen) mit Wein zu veranstalten. Bei besonders schweren Vergehungen kann die Strafe verdoppelt werden.

Als charakteristisch für die Trägheit des Geschäftslebens in Shunching sei noch erwähnt, daß zur Zeit unserer Anwesenheit bereits die meisten Webereien die Arbeit eingestellt hatten, obwohl es noch beinahe drei Wochen bis zu Chinesisch-Neujahr waren.

Die Einfuhr ausländischer Waren wurde uns auf etwa 800 000 Taels pro Jahr angegeben. Es sind 4 große Piecegoods-Händler mit Agenten in Chungking am Platze; außerdem 20 kleinere Geschäfte, deren Inhaber von Zeit zu Zeit selbst nach Chungking reisen, um ihre Einkäufe zu besorgen. Deutsche Anilinfarben, die wegen der Seidenwebereien hier guten Absatz finden, werden in Seiden- und Papiergeschäften, meist zusammen mit »Sundries« (Knöpfe, Llama Braids, Wollgarn, Uhren, Spiegel, Nadeln, Seifen, Parfümerien), verkauft. Unter Piecegoods figurieren russische Tuche mit einem Jahresverkaufe von etwa 20 Kisten. Schwarze Italians gehen besonders gut (etwa 1000 Stück im Jahre). Das Färben von Sheet-

ings (viel amerikanische) mit Indigo kostet 600—900 Cash per Stück von 40 Yards je nach der Farbennuance.

Zwei englische Firmen haben seit kurzem Einkäufer von Borsten und Häuten in Shunching. Die Borsten werden schon hier sortiert und in kleine, mit Bast umwickelte Bündel gepackt. Es sind jedoch bei dieser Packung noch immer etwa 5 Prozent Gewichtsverlust und 10 Prozent Schmutz in Kauf zu nehmen. Die Ausfuhr von Borsten soll etwa 1700 Piculs jährlich betragen. Für Fuchsfelle werden durchschnittlich 2 Taels per Stück gefordert. Otterfelle werden nach der Provinz Shensi exportiert. In Shunching sind mehrere größere Depots für Kansu-Tabak, der jedoch nur dem Lokalkonsum dient.

Hauptschiffahrtsverkehr findet im 5. und 6. chinesischen Monat statt. Der durchschnittliche Wasserstand des Chialing bei Shunching ist 8—10 chinesische Fuß, bei Hochwasser 7—8 Fuß mehr (?). Im Winter sollen auf den Stromschnellen nur 2—3 Fuß Wasser sein.

Eine Dschunke kann bei Hochwasser etwa 100 Kolli bis zu 100—120 Catties, bei Niedrigwasser 70—80 Kolli laden. Flußauf (von Chungking nach Shunching) beträgt die Fracht 1600 Cash per Kolli, flußab 500—600 Cash.

Die Fahrzeiten sind folgende. Chungking—Shunching:

Hochwasser 20 Tage, Niedrigwasser 14 Tage;

Hochou—Shunching:

Hochwasser 8—9 Tage, Niedrigwasser 7 Tage;

Shunching—Chungking:

Hochwasser 2—3 Tage, Niedrigwasser 4 Tage.

Wir haben auf der Reise zwischen Hochou und Shunching auch Erkundigungen über die Grundbesitzverhältnisse eingezogen; bei dem bekannten Argwohn der Chinesen war es jedoch sehr schwer, zuverlässige Angaben zu erhalten. Durch mühsames, viel Geduld erforderndes Ausfragen der Tipaos oder der Gasthausbesitzer konnten wir etwa folgendes feststellen:

Der größte Teil des Landes ist verpachtet, und zwar meistens in ganz kleinen Parzellen. Die Beendigung des Pachtvertrages hängt von dem Willen des Pächters ab.¹ Die Grundsteuer zahlt der Verpächter. Die Regel ist, daß der Pächter dem Eigentümer ein Pachtgeld (ya tien) und einen Anteil der Herbstreisernte zahlt. Das Pachtgeld wird verzinst zu 10—15 Prozent. Diese Zinsen werden meist in natura gezahlt, indem der Pächter von dem Ernteanteil des „landlords“ ein der Zinssumme entsprechendes Quantum einbehält. Die Pachtgelder schwanken zwischen 30 und 50 Prozent vom Werte des jährlichen Ertrages an Ku tze, d. h. Getreide in der Hülse.² In den Pachtverträgen rechnet man hier zu Lande nach Getreidelasten (Tiao). Die Last Ku tze wiegt 140 Catties und enthält etwa 60 Prozent

¹ So auch Parker, a. a. O. S. 198: „They said that their lands were usually held on lease, terminable at the tenants will only.“

² Meist 1000 Cash (1 Tael) ya tien für 1 Tiao Ku tze im Werte von 2500 Cash (= 40 Prozent).

reines Getreide. Es ist, wenn ich nicht irre, eine Spezialität der Provinz Szechuan, daß der Grundbesitz hier nicht nach Mou, sondern nach Ertrags-einheiten berechnet wird. Man sagt hier also nicht, der N. besitzt ein Land von 10 Mou, sondern von 50 Tiao oder 15 Tan Ku tze (1 Tan Ku tze = 230 Catties).

Der Anteil an der Ernte ist verschieden, je nach der Höhe des Pacht-geldes; in der Regel wird halbiert. Es wurden uns aber auch Fälle ge-nannt, in denen bis zu $\frac{1}{5}$ der Ernte an den Eigentümer abzugeben waren.



Sandsteinformationen hinter Shunching.

Doch bezieht sich das immer nur auf die Hauptgetreideart des betreffenden Grundstücks; was der Pächter etwa sonst noch pflanzt, gehört ausschließ-lich ihm.

c. Paoningfu.

Von Shunching bis Paoning sind es drei starke Tagestouren von durchschnittlich 90 Li.

Das Gelände wird hinter Shunching hügeliger, die Steigungen bedeu-tender, besonders im Westen. Zwischen den oft phantastisch geformten Sandsteinhügeln liegen tiefe Taleinschnitte, zum Teil mit Kiesgeröll aus-gefüllt, ein Beweis, daß in früherer Zeit hier größere Wasserläufe ihr

Bett hatten. Am Wege fallen die vielen Tungbäume auf; auch Maulbeerbäume trifft man in größerer Zahl, letztere meist nur in unmittelbarer Nachbarschaft von Farmhäusern. Einige Körbe voll Baumwollsamens vertieten die Nähe von Baumwollfeldern, die allerdings um diese Jahreszeit (Januar) mit Weizen bestellt waren. Wir begegnen unterwegs einem mohammedanischen Wollhändler aus Lan chou fu in Kansu; er hatte Wolle nach Chungking gebracht und kehrte nun mit einem halben Dutzend Lasten von »Tsa huo« (Sundries) nach Lanchou zurück. Für die Rückreise benutzte er ausschließlich den Landweg; die Wolle dagegen war von Pikou aus auf dem Pai shui per Boot nach Chungking gebracht worden. Er klagte sehr über das hohe Likin in Pi kou an der Grenze von Kansu und Szechuan.

Zwischen Yung feng chang und Hu chin pu (zweite Tagestour) führt der Weg fast ununterbrochen über Höhen, von denen aus man einen weiten Blick in die Landschaft hat, durch die sich der Chialing in vielen scharfen Windungen hinschlängelt. Der Boden ist sehr steinig; die Vegetation wird immer kümmerlicher und beschränkt sich in der Hauptsache auf Weizen und Bohnen. Auf dem Wege liegen 2—3 größere Marktorde, in denen jedoch nie zu gleicher Zeit Markt ist. Sobald in dem einen Orte Markttag ist, sind alle Nachbarorte wie ausgestorben.

Das nur aus wenigen Hütten bestehende Dorf Hu chin pu liegt bereits im Nan pu-Distrikt, der unter der Hungersnot des letzten Jahres stark gelitten hatte. Nach einer Proklamation des Kreisbeamten waren von den 300 000 Taels, welche die Kaiserin-Witwe aus ihrer Schatulle zur Linderung der Hungersnot in Szechuan beigesteuert hatte, 7500 Taels dem Nan pu-Distrikt überwiesen worden.

Nan pu hsien hat eine nicht unerhebliche Salzproduktion (für 70 000 bis 80 000 Taels pro Jahr); das Salz ist auffallend weiß. Es wird in einzelnen Brunnen mit Bambustuben von 20—30 chinesischen Fuß Länge aus der Erde geholt; diese Tuben haben am unteren Ende ein Rindlederventil, das sich nur nach oben öffnen läßt; das untere Ende ist aufgeschlitzt. Die Röhre wird an einem etwa 300 Fuß langen Seile, das auf einem Holzrade läuft, auf und nieder gelassen. Das Rad wird von einem Manne durch Treten in Bewegung gesetzt. Zum Sieden wird Kohlen- bzw. Holzkohlenfeuer benutzt.

Von den Brunnen waren einige 200—300, andere 400—500 chinesische Fuß tief. Eine Quelle liefert durchschnittlich 2 Tiao Salzwasser pro Tag. Ein Tiao Salzwasser (etwa 2 Eimer voll) gibt 4—5 Catties Salz; eine Pfanne siedet 20—30 Catties; Salzpreis etwa 20 Cash per Catty.

In und um Hu chin pu soll es etwa 100 Brunnen geben, von denen die kleinen 50—70 Taels, die größeren bis zu 200 Taels jährlich abwerfen. Die größte Siederei, die wir hier trafen, arbeitete mit 12 Pfannen, andere wieder mit nur einer einzigen.

Die in den Salzsiedereien des Nan pu-Kreises verwendete Kohle kommt zum größten Teile aus dem Kuang yüan-Distrikte nördlich von

Paoning fu. Miao ōrh wan 廟耳灣 und Wang chang pa 望昌垵 sind die Hauptorte, von denen die Kohle nach Tungho k'ou transportiert wird, um dann auf Booten nach Paoning, Nanpu, Pengchou usw. verladen zu werden. Preis per Catty 4—5 Cash, Jahresverkauf für 30 000—40 000 Taels. Die Europäer in Paoning benutzen die Tungho-Kohle, welche 30 Prozent Asche geben soll, für Zimmerheizung und die Taho-Kohle für die Küche.

Die letzten 50 Li vor Paoning führt der Weg den Fluß entlang; er ist sehr schlecht, hat viele Löcher und dürfte bei Regen kaum passierbar



Straße in Paoning.

sein. Bei »chien fo ngai«, dem »Felsen der zehntausend Buddhas«, wo der Chialing eine scharfe Krümmung macht, sind einige hundert zum Teil bunt bemalte Götterbilder aus der Felswand herausgemeißelt.

Da wir bisher ausschließlich auf dem rechten Flußufer marschierten, Paoning aber auf dem linken liegt, so mußte der Chialing auf einer etwas wackligen, aus etwa 60 Booten bestehenden Schiffbrücke überschritten werden.

Paoning ist der Sitz des Territorial-Taotais von Nord-Szechuan und des Kommandeurs der Chuan-pei-Brigade. Außer der etwa 1000 Mann starken Brigade liegen hier noch 400 Mann »Wei yüan« aus Chengtu und

80 Lien yung (Stadtsoldaten). Zur Präfektur gehören zwei Chou (Pachou und Chien chon) und 7 Hsien (Lang chung, Tsang chi, Nan pu, Kuang yün, Chao hua, Tung chiang, Nan chiang). Die Präfektur erstreckt sich 710 Li von Osten nach Westen und 600 Li von Norden nach Süden.

Paoning ist sehr malerisch an einer scharfen Biegung des Chialing gelegen, welcher die Stadt auf drei Seiten umfließt. Die Innenstadt (d. h. das von der Stadtmauer eingeschlossene Areal) zeichnet sich durch breite, saubere Straßen aus; es ist ein stilles Viertel mit wenig Verkehr, da sich hier fast nur Yamen, Beamtenwohnungen, Tempel und einige wenige Gasthäuser und Kaufläden befinden. Die Stadtmauer ist in sehr gutem Zustande und überrascht durch die gänzliche Abwesenheit von Unkraut und Unrat. An einzelnen Stellen lagen große Haufen Kieselsteine fein säuberlich aufgebaut, um als Wurfgeschosse im Falle eines Angriffs zu dienen. Wenigstens behaupteten das die »Wachhabenden«. Der Rundgang um die Stadtmauer nimmt ein knappes Stündchen in Anspruch.

Der sehr im Rückgang begriffene Handel Paonings ist in Gestalt von größeren Läden und Seidenwebereien in der Außenstadt konzentriert, welche an Flächenausdehnung der Innenstadt kaum nachsteht und ihr auch an Einwohnerzahl beinahe gleichkommt. Nach Angabe der Chinesen hat ganz Paoning etwa 25 000 Einwohner. Außer Läden und Geschäften gibt es in der Außenstadt sehr schmucke Privathäuser und Kung kwans mit ausgedehnten Gartenanlagen, meist wohlhabenden Rentiers oder Beamten z. D. und a. D. gehörig. Auch die China Inland Mission besitzt dort verschiedene Anwesen, Kirche, Schule, Krankenhaus mit Apotheke und die Residenz des Bischofs von Westchina. Die Zahl der Anhänger der protestantischen Mission wurde uns auf 200—300, die der katholischen auf etwa 2 000 angegeben.

Die geschäftliche Lethargie, die schon in Shunehing so auffiel, tritt hier wo möglich noch mehr zutage. Selbst in dem Geschäftsviertel der Außenstadt macht alles einen unsäglich schläfrigen Eindruck. Schon seit vier Jahren leidet der Distrikt unter schlechten Ernten; die Grundpreise fallen immer mehr; die alten und verbrauchten Maulbeer- und Weißwachs-bäume werden trotz der schönsten Proklamationen der Behörden nicht genügend durch neue ersetzt; das einzige, was noch gut gedeiht, ist Weizen, dessen Ausfuhr in neuester Zeit angeregt worden ist.

Die in der Paoning-Präfektur gewonnene Maulbeerseide kommt in vier Sorten auf den Markt: a) Kuo pen, 400 Taels per Pikul, etwa 600 Pikuls im Jahre; b) Kaoché, 350 Taels per Pikul, etwa 600 Pikuls; c) Tunggho, Imitation von Nr. 2, 32 0 Taels per Pikul, 2 000 Pikuls pro Jahr; d) Nei hong, 368 Taels per Pikul (nur für Lokalkonsum).

Exportiert werden nur gelbe Rohseide (2 000 Pikuls im Jahre), Kokons und Seidenabfälle. Fertige Gewebe (ling tze, Ta chou und Hua chou) sollen jährlich nicht mehr als für 60 000—70 000 Taels ausgeführt werden. Es sind etwa 20 Webereien in Paoning, wovon die größte 15 Stühle beschäftigt. Durchschnittlicher Monatslohn für die Weber 3 000

Cash und freie Station; Arbeitsleistung eines Webers per Tag etwa zehn chinesische Fuß Seide.

Die Statuten der »Vereinigten Seide- und Tuchmakler von Paoningfu« enthalten u. a. folgende interessante Bestimmungen:

a) Alle in der Stadt und auf dem Lande erzeugte Seide darf ausschließlich durch Vermittlung der Maklergilde verkauft werden. Der Preis wird lediglich nach der Güte der Ware und der Lage des Marktes festgesetzt.

b) Bei Seideukäufen werden 17,6 Taels = 1 Catty gerechnet.

c) Bei Zahlungen garantiert die Gilde nur das amtliche Gewicht des Taels, nicht aber seinen Feingehalt. Über den letzteren haben Verkäufer und Käufer sich zu einigen.

d) Wenn für Seide Shasi-Tuche eingekauft werden sollen, so hat der Auftraggeber zu bestimmen, ob Zug um Zug, oder auf Termin abgeschlossen werden soll. Der Makler schließt ab, ist aber nicht für die Ausführung des Geschäfts verantwortlich.

e) In Seidengeschäft werden 5 Prozent, im Tuchgeschäft 3 Prozent Rabatt gewährt. Heimlich weitere Vergünstigungen zu gewähren, ist nicht gestattet und wird bestraft.

f) Bei Seide erhält die Gilde vom Käufer 1 Cash für jeden Tael Seide, vom Verkäufer 2 Mace für je 600—1000 Taels vom Kaufpreis. Diese Beiträge verbleiben der Gilde zur Veranstaltung von Tempelfesten und Theatern. Für jeden Ballen »Shasi-Tuch« sind vom Verkäufer 5 Candareens bei Baarzahlung und 1 Mace bei Terminkauf zu zahlen. Ist das Tuch mit Seide gemischt, so zahlt der Verkäufer 50 Cash per Ballen. Alle diese Abgaben fließen in die Kasse der Gilde; der einzelne Makler hat keinen Anteil daran.

g) Ausländisches Baumwollengarn ist ein bedeutender Handelsartikel geworden und hat zur Verminderung der Einfuhr von Shasi-Tuchen beigetragen. Um die Gilde vor Verlusten zu bewahren, haben die Händler sich entschlossen, für jeden großen Ballen Garn 200 Cash zu zahlen. Davon fallen 100 Cash in die Gildekasse zur Bestreitung der mit ihren öffentlichen Verpflichtungen verbundenen Ausgaben; den Rest behält der Makler als Entgelt für seine Bemühungen. Es bleibt den Parteien überlassen, den Makler außerdem noch durch besondere Vergütungen zu belohnen.

h) Die über Seide-, Tuch- und Garnkäufe von der Gilde ausgestellten Scheine sind beweiskräftig. Wenn Mitglieder der Gilde in solchen Scheinen unwahre Angaben machen, so werden sie für ewige Zeiten aus der Gilde ausgeschlossen.

i) Ist ein Geschäft unter Mitwirkung der Gilde abgeschlossen worden, so ersetzt die Gilde etwaige durch den Makler verschuldete Verluste an Ware oder Geld.

Außer Seide kommt für den europäischen Markt nur noch die Einfuhr von einigen hundert Piculs Schweineborsten und Kuh- und Ziegenfellen in Betracht.

An der Einfuhr ausländischer Waren sind 15 »Piecegoods«-Händler beteiligt, die größtenteils in Chungking einkaufen. Die Einfuhr von Baum-

wollengarn wird zum Teil mit Seide bezahlt. Deutsche Anilinfarben finden in den zehn Färbereien der Stadt guten Absatz. Man färbt 1 Fuß Seide für 12 Cash und 1 Fuß Baumwolle für 4—5 Cash. Preise für einheimisches Indigo sind im letzten Jahre von 200 auf 60 Cash per Catty gefallen. Hung hua wird nicht mehr verwendet, weil zu teuer. Zum Gelbfärben von Baumwollgarn (Besatz von Franschnhen) benutzt man Gelbwurz. Büffelhäute werden mit Anilin grün gefärbt und dann zu Schuhriemen verarbeitet.

Der Vollständigkeit halber sei auch noch des Paoning-Essigs gedacht, der in ganz Szechuan seines Wohlgeschmacks wegen beliebt ist. Er wird aus Weizenkleie und einem Konkoktum von 48 Nummern der chinesischen *Materia medica* hergestellt; der Gärungsprozeß dauert etwa 7 Tage. Man unterscheidet 3 Abgüsse, die als I., II. und III. Qualität für 64, 48 und 32 Cash per Catty verkauft werden. Hauptabnehmer sind Chungking und Chengtu. Es gibt einige 70 Essighäuser (tsu fang) in Paoning.

Über die Schifffahrtsverhältnisse des Chialing erhielten wir folgende Angaben:

•Hauptschifffahrtsverkehr im 8. bis 10. chinesischen Monat. Fahrt-dauer von Paoning nach Chungking 6—7, bzw. 9—12 Tage, von Chungking nach Paoning 20 Tage bis 1 Monat.▪



Jahrmarkt in Tien kuang yüan.

•Ladung bei Hochwasser 40 000—50 000 Catties, bei Niedrigwasser 20 000—30 000 Catties.»

•Frachten zwischen Paoning und Chungking 7—10 Cash per Catty. Für ein ganzes Boot zahlt man flußab 100 Tiao (etwa 100 Taels) und flußauf 120—130 Tiao.»



Pagode bei Ling shan pu.

•Der Kommandant eines der englischen Kanonenboote in Chungking hat den Chialing bis nach Paoning vermessen.»

Paoning ist die letzte größere Stadt am Chialing. Nördlich von Paoning wird das Gelände wieder gebirgiger, und der Wasserstand des Chialing erlaubt bei dem etwa 350 Li nördlich von Paoning gelegenen Kuang yüan hsien nur noch Boote mit höchstens 5 000 Catties Ladung. Kuang yüan, das bereits an der Chengtu-Peking-Straße liegt, ist eine unbedeutende Stadt von nur 10 000 Einwohnern und ohne selbständigen Handel.

B. Am Fou-Flusse.

1. Ein $3\frac{1}{2}$ tägiger Marsch von 360 Li brachte uns von Paoning nach den Ufern des Fou-Flusses bei der Präfekturstadt Tungchuan. Der Weg hält westsüdwestliche Richtung und führt, abwechselnd am Rande von Hügeln und durch Täler laufend, durch wenig interessantes Land. Die einzige erheblichere Steigung von etwa 150 m war kurz vor Tungchuan, hinter An lo chang, wo wir bis auf 700 m (nach Parker 1300 Fuß) über



Steinbrücke bei Yen ting.

dem Meeresspiegel kamen. Unsere Nachtstationen (Ta chiao chang = Großbrücken-, Fu tsun yi = »Glücksdorf« und Chin lin yi = »Herbstwälden«) waren kleine Marktflecken. Die einzige Kreisstadt auf dem Wege ist Yen ting hsien, die aber auch nur so bescheidene Dimensionen einnimmt, daß Parker sie treffend eine »Liliputian city« genannt hat. Sie liegt sehr hübsch in dem von Bergen eingeschlossenen Tale eines Nebenflusses des Fou. Die massive, sechsbogige Steinbrücke im Westen der Stadt steht in gar keinem Verhältnis zu dem unbedeutenden Wässerchen, das sie mit ihren stolzen und gefälligen Formen überspannt. Im Yen ting-Kreise werden Opium und Salz gewonnen. Das Hauptprodukt aber ist Seide; wie denn auf dem

ganzen Wege von Paoning bis Tung chuan der Maulbeerbaum der einzige, aber auch ständige Baumschmuck der sonst trostlos kahlen Landschaft ist. Der Seidenbau scheint überwiegend Sache des kleinen Mannes zu sein, der in nächster Nähe seiner Hütte ein paar Bäumchen zieht und sich darauf beschränkt, zu Beginn der Saison (April, Mai) die Kokons entweder in Tung chuan an den Händler oder an Ort und Stelle an die herumreisenden »Se fan tze« (Seidenmakler) zu verkaufen. Günstigstenfalls besorgt er vielleicht auch noch das Haspeln selbst.

Mit Rücksicht auf die zum Teil recht anstrengenden Tagestouren hatten unsere Sänfenträger sich mehrfach unterwegs »Stellvertreter« engagiert, um selber etwas ausspannen zu können. So ein »Stellvertreter« bekam 2 Cash per Li ($\frac{1}{2}$ km)! Wenn der arme Teufel also 45 km am Tage läuft, kann er etwa 30 Pfennig verdienen! Die »Stellvertreter« sind meist nur für kurze Strecken zu haben, da sie nicht gern über Nacht von Hause weg bleiben. Sie rechnen damit, daß sie tagsüber mehrmals Gelegenheit haben, bei vorüberziehenden Transporten auf eine kurze Strecke Weges einzuspringen.

II. Von den drei Flüssen, die sich bei Hochou vereinigen, ist der Fou für die Schifffahrt der bedeutendste; auch sind an seinen Ufern eine Reihe blühender Handelsstädte und Märkte gelegen, welche ihre schlafenden Schwestern am Chialing weit hinter sich lassen. Bis Suining und Tai ho chen verkehren Dschunken von 40 Tonnen; von da ab setzen zahlreiche Stromschnellen der Schifffahrt mit größeren Booten eine Schranke; doch trifft man noch bis hinauf nach Chungpa Fahrzeuge mit 5000 Cattie Lade-fähigkeit. Auf der ganzen Strecke von Chungking bis Chungpa (etwa 190 englische Meilen in der Luftlinie) ist flußaufwärts die Hilfe von Treidlern nötig.

Fahrtdauer von Chungking nach	Tai ho chen	12—30 Tage
„ „ „ „	Tung chuan	15—20 „
„ „ „ „	Mien chou	20—30 „
„ „ „ „	Chungpa	20—35 „
Fahrtdauer nach Chungking von	Chungpa	5—8 „
„ „ „ „	Mien chou	4—8 „
„ „ „ „	Tung chuan	4—7 „
„ „ „ „	Tai ho chen	3—6 „

Zwischen She hung und Chungking besteht die Ladung hauptsächlich aus Salz (flußab) und Kohle (flußauf). Die ausgelehten Salzquellen des She hung - Distrikts liefern jährlich etwa 30 000 Tonnen Salz und verbrauchen etwa 50 000 Tonnen Kohle. Von Tung chuan und Mien chou werden Seide, Opium, Tabak und Reis verschifft, und Chungpa schließlich ist der Sammler für die via Suigpan auf Maultieren und durchs Gebirge angeschleppten Ausfuhrprodukte Tibets (Medizinen, Wolle, Felle, Moschus u. dgl.). Chungpa ist neben Hochou die einzige Likinstation am Fou-Flusse.

III. Von den größeren Städten am Fou konnten wir auf unserer Reise nur Tung chuan und Mien chou besuchen.

Tung chuan fu liegt in einer schönen, weiten Ebene am rechten Ufer des Fou, der hier auch Tung-Fluß heißt. Im Süden der Stadt fließt

der Chung chiang, der bis Lo chiang auf kleinen Booten schiffbar ist. Regelmäßiger Bootverkehr findet aber nur zwischen Tungchuan und der Kreisstadt Chung chiang hsien (120 Li) statt.

Tung chuan ist seit 1734 Präfektur und umfaßt als solche die Kreisstädte San tai hsien (identisch mit Tung chuan), She hung, Yen tung, Chung chiang, Sui ning, An yo, Lo chih, Pe'ng chi und Tai ho chen. Die Stadt macht keinen wohlhabenden, aber einen sehr sauberen Eindruck; man glaubt eher in einem großen Dorfe, als in einer Präfekturhauptstadt zu sein. Die Bevölkerung verhielt sich sehr zurückhaltend und nahm, obwohl wir ohne jede Eskorte stundenlang durch alle Straßen und Gäßchen wandelten, kaum Notiz von uns. Sie war allerdings an den Anblick von Ausländern in europäischer Kleidung bereits gewohnt, da die hier lebenden Missionare von der »Friends Mission« es verschmähen, »pig tails« und chinesische Tracht zu tragen.

In der Tung chuan-Präfektur hatten im Sommer 1902 die »Boxer« durch Morden und Sengen ziemlich viel Unheil angerichtet, besonders in den Städten Shé hung und Tai ho chen. Die Stadttore von Tung chuan waren zwei Monate lang auch tagsüber geschlossen, nachdem eine bewaffnete Bande nachts einen Wartturm (chai tze) auf dem benachbarten »Ochsenkopf« (Nin t'ou shan) überfallen hatte und nur mit Mühe von der ahnungslosen Wachmannschaft zurückgeschlagen worden war. Die zur Verfolgung ausgesandte Besatzung von Tung chuan zog es vor, außerhalb der Stadt die Uniform mit dem schlichten Kleid des Landmanns zu vertauschen und in diesem harmlosen Gewande heimlich in die Stadt zurückzukehren. Die Folge war ein »blauer Brief« aus Chengtu an den altersschwachen Kommandeur dieser Elitetruppe. Jetzt liegen etwa 600 Mann Militär in der Stadt.

Tung chuans Haupthedeutung liegt in seinem Seidenhandel. Während der Saison herrscht in dem sonst sehr stillen Orte ein geräuschvolles Treiben. Die zahlreichen Gasthäuser sind besetzt mit Händlern aus Chungking und selbst aus den entfernteren Yangtse-Häfen, um von den Produzenten durch Vermittelung der »Fan tze« (Makler) hauptsächlich Rohseide und Seidenabfälle (sse t'ou) aufzukaufen. Der Wert des Gesamt-Seidenhandels von Tung chuan wird auf 1½ Millionen Taels geschätzt. Von der Rohseide (meist gelb) sollen nach der »Blackburn Mission« für je 200 000 Taels nach Chengtu und Schanghai exportiert werden.

Über den Umfang der Baumwollen- und Opiumproduktion fehlen Angaben. Die jährliche Getreideaufuhr (Weizen und Bohnen) soll sich auf etwa 300 000 Taels belaufen.

Die Ausfuhr von Kuhlhäuten, Ziegenfellen, Borsten, Büffelhörnern u. dgl. ist immerhin so bedeutend, daß einige fremde Firmen hier ständige Einkaufsagenten unterhalten. Der kleine Mann trägt ihnen gerne seine Ware zu, weil er dafür sofort in bar bezahlt wird.

Läden mit europäischen Tuchen und »Sundries« gibt es nur wenige. Tung chuan kauft in Chungking ein und versorgt nur die Distrikte in nächster

Nachbarschaft. Wir fanden bei einem Straßenhändler chinesische Nadeln mit Öhren, die in der Stadt hergestellt waren; 10 Stück kosteten 6 Cash (deutsche Nadeln 25 Stück 16 Cash). Sie bogen sich leicht, hatten keine Politur, ein scharfkantiges Ohr und rosteten beim Anfassen.

IV. Von Tung chuan nach Mien chow sind es 140 Li über Land. Ein holpriger Steinweg führt zuerst über ein ausgedehntes, ziemlich kahles Plateau. Dann steigt man hinab zum Fou-Fhisse, um dessen Ufer bis zur Nachtstation, dem 50 Li von Tung chuan entfernten »Lager der Familie Liu« (Liu chia ying), zu folgen. Der Ort ist in einer weiten, fruchtbaren Ebene gelegen, wo Weizen, Bohnen und Erbsen große Flächen bedecken. Das Flußbett war Ende Januar gut zu $\frac{5}{6}$ trocken, muß aber bei Hochwasser wohl 1000 Yards breit sein. Zwischen Liu chia ying und Mien chow liegen die zwei großen Plätze Hu lu chi und Feng kuo ching, je 30 Li von einander entfernt. An beiden Orten sind zahlreiche Salzbrunnen und Siedereien mit 12 und mehr Pfannen im Betriebe. Der aus dünnen Schlotten aufsteigende Rauch war ein ungewohnter Anblick in dieser sonst so ländlichen Umgebung.

Bei Feng kuo ching bereitete eine Stromschnelle im Fou den Dschunken große Schwierigkeiten. Wir beobachteten ein Boot, das nach langem, vergeblichem Bemühen, mit Hilfe von Treidlern über die Schnelle zu kommen, resigniert die Leine locker ließ, um mit großer Geschwindigkeit an seinen »start« zurückzusaufen.

Bereits auf 30 Li Entfernung wird die Pagode von Mien chow sichtbar. Von da ab reiht sich zwischen den Weizen- und Erbsenfeldern Hütte an Hütte; es war hier das erstmal auf unserer Reise, daß wir den Eindruck eines dicht bevölkerten Gebiets bekamen, ein Eindruck, der uns dann allerdings bis nach Chengtu nicht mehr verließ.

Auch Mien chow hat einen jährlichen Seidenhandel von 1—2 Millionen Taels, obwohl es mehr Markt als Produktionszentrum ist. Jedenfalls ist nur der kleinste Teil der Seide, die in Schanghai als »Mien chow-Seide« gehandelt wird, im Mien chow-Distrikt gezogen. Von der gelben Rohseide werden 20 Prozent lokal verbraucht; 10 Prozent gehen nach Chengtu und 70 Prozent nach Chungking bzw. Schanghai. Preise für ein Picul Rohseide 350—400 Taels. Seidenabfälle (waste silk) werden jährlich etwa 1000 Piculs nach Schanghai verkauft; Preis 25 Taels per Picul.

Der Salzhandel Mien chows wird auf 1 Million Taels jährlich geschätzt; das Likinamt erhebt 280 Cash Likin per Picul. Auf dem Salzmarkt wurde das Salz in Pfannenform verkauft.

Eine Spezialität Mien chows ist die »mai tung«, d. h. »Weizenwinter-« genannte Droge, nach Giles *Ophiopogon japonicus*. Es ist der Wurzel- auswuchs einer ganz niederen, weizenähnlichen Pflanze. Mai tung wird von hier in großen Mengen exportiert. Es wird als Medizin gegen »innere Hitze« und als Beigabe zu Ginseng genossen; Apothekenpreis 480 Cash per Catty; Marktpreis etwa die Hälfte.

Da während unserer Anwesenheit alle größeren Läden wegen des bevorstehenden Neujahrsfestes geschlossen waren, konnten wir leider keine

Informationen über den Einfuhrhandel sammeln. Doch scheint derselbe bedeutend zu sein; dafür spricht wenigstens schon die Zahl und Größe der Piecegoods-Läden, sowie der Umstand, daß unter den etwa 30 000 Einwohnern der Stadt eine ganze Anzahl vornehmer und reicher Leute, meist Beamte a. D. und Großgrundbesitzer, sich befinden.

C. Auf der Reichsstraße von Chengtu nach Peking.

1. Mien chou liegt bereits an der großen Heeresstraße, die von Chengtu über die Pässe des Ta pa shan und Tsing ling shan nach Hsian fu in der Provinz Shensi und von da weiter nach der Reichshauptstadt führt.¹ Die Straße mündet im Nordtor von Mien chou und verläßt es durch das Westtor. Wie fast alle die großen Reichsstraßen Chinas, ist auch diese ursprünglich nur für strategische Zwecke gebaut worden, da sie die einzig mögliche Überlandverbindung des Nordens mit dem Westen des Reiches darstellte. Dies hat aber nicht verhindert, daß sie im Laufe der Jahrhunderte zu einer wichtigen Handelsstraße geworden ist und heute eigentlich nur noch als solche Bedeutung hat. Der Teil zwischen Chengtu und Han chung fu soll im 3. Jahrhundert v. Chr. von dem berühmten Chin shih huang ti angelegt worden sein; der Ausbau und die Fortsetzung der Straße wird einem Abkömmling der Han-Dynastie, Liu pi, im 3. Jahrhundert nach Christi zugeschrieben.

Die Entfernung von Hsian fu bis Chengtu beträgt nach chinesischen Itinerarien 2308 Li (rund 1150 km). Die Szechuan-Grenze wird bereits im Ta pa shan überschritten, doch ist Kuan yüan hsien die erste größere Stadt, welche die von Shensi kommende Straße in der Provinz Szechuan durchschneidet. Zwischen Kuan yüan und Mien chou (488 Li) sind nur die Plätze Chao hua hsien und Chien chou erwähnenswert. Dagegen liegen auf den 140 km (280 Li) zwischen Mien chou und Chengtu in Zwischenräumen von etwa 25 km nicht weniger als vier größere, volkreiche Städte, nämlich Lo chiang mit 30 000, Tê yang mit 15 000, Han chou mit 60 000 und schließlich nur 12 englische Meilen von dem Nordtore von Chengtu Hsien tu hsien mit etwa 15 000 Einwohnern.

Die drei letztgenannten Städte liegen bereits in der durch ihre große Fruchtbarkeit und dichte Bevölkerung ausgezeichneten »Chengtu-Ebene«, d. h. einem Gebiet von etwa 2500 englischen Quadratmeilen, mit Chien chou im Süden, Chiang kou und den Bergen am Min im Westen, Kuan hsien

¹ Ausführliche Beschreibung bei Alex. Wylie »Notes of a Journey from Chengtoo to Hankow« (Proc. Roy. Geogr. Soc., London XIV (1870) S. 168 ff.) — Vgl. auch Baron Richthofens Letters 1870 — 1872 S. 111 »From Si ngan fu to Ching tu fu.«

im Nordosten und Mien chu (nicht zu verwechseln mit Mien chou) im Norden als Endpunkten. Der ein kleines Stündchen hinter Lo chiang hsien auf etwa 200 englische Fuß ansteigende »Schimmelpaß« (Pai ma kuan) trennt die »Chengtü-Ebene« von dem tiefer gelegenen Bassin des Fou-Flusses.

II. Als wir am 28. Januar in der Frühe durch das Westtor von Mien chou auszogen, verriet zunächst nichts, daß wir uns auf einer der größten Heeresstraßen des Reichs befanden. Der Weg war weder breit noch gut erhalten, sondern unterschied sich eigentlich kaum von den holprigen Feldwegen, wie wir bis dahin schon so viele an unseren Sohlen abgelaufen



Pagode vor Lo chiang.

hatten. Die Landschaft war eintönig; nichts wie Ebene mit einigen wenigen Erhebungen; nur im Nordwesten schimmerten die Umriss eines bedeutenderen Gebirgszuges durch das Gewölk. Das Land ist reich bewässert: eine ganze Anzahl kleiner Flüsse und Bäche durchzieht die Felder; künstliche Stauwerke und Kanäle speisen mit Hilfe von mächtigen Schaufelrädern die höher gelegenen Partien. Neben Weizen und Bohnen sieht man auch wieder viel Reis auf den Feldern.

Lo chiang hsien ist eine befestigte Kreisstadt; außerhalb des Osttors führen Straßen nach Chung chiang im Süden (auch Wasserverbindung) und An hsien im Norden. Es exportiert etwas Seide, Büffel- und Ziegenhäute, Borsten und Entenfedern via Mien chou nach Chungking.

Großgrundbesitzer und reiche Beamtenfamilien bewohnen hier sehr stattliche Häuser mit massiven Mauern und schweren, hohen, schwarzlackierten Holzportalen, über denen das »Ta fu ti«-Tablett mit vergoldeten Charakteren prangt.¹ Da es am Vortage von Chinesisch-Neujahr war, so waren die Wohnungen der Reichen von Scharen armer Frauen und Kinder und zerlumpter Bettler umlagert, die auf die Reisverteilung warteten. In



Pai lou hinter Lo Chiang.

den volkreichen Städten Szechmans scheint das Bettlertum eine große Plage für die Besitzenden zu sein. In Chungking z. B. saß oder stand fast in jedem der prunkvollen Seidenläden so eine zerlumppte Gestalt, das Gesicht und den Kopf mit nassem Lehm, Ruß oder gar Schlimmerem beschmiert, dabei mit einer schrillen Holzklapper solange Lärm schlagend, bis sein Zweck erreicht war.

¹ Ta fu ti ist die posthume Bezeichnung für Beamte des 5. Ranges.

Hinter dem »Schimmelpaß« verwandelt sich der bis dahin ziemlich steinige Weg in eine immer breiter werdende, staubige Landstraße. Zu beiden Seiten derselben trifft man hauptsächlich Zuckerrohrpflanzungen. Fast jeder Kuli kauft sich unterwegs ein langes, braunes Rohr, um es auf dem Marsche zu verzehren. In den größeren Orten machte sich überall das bevorstehende »Neujahr« bemerkbar; »Alt und Jung« zeigt sich in seinem »Feststaat« auf den Straßen; alles ist in diesen Tagen auf der Besuchstour, und wo sich zwei auf der Straße treffen, da geht es nicht ohne minutenlange, tiefe Komplimente ab. Auch der einfachste Kuli und der kleinste Junge beobachten mit bemerkenswertem Geschick die garnicht so einfachen Formen der chinesischen Etikette. Theateraufführungen, Prozessionen und Teehausbesuch gehören gleichfalls zu den allorts üblichen Neujahrsbelustigungen. Die oft hochgeröteten Köpfe der Teehausinsassen verraten, daß bei dieser Gelegenheit neben dem harmlosen Tee auch der Reisbranntwein nicht verschmäht wird. Den Kindern schenkt man zu Neujahr Zuckerwerk und Spielzeug.

Hanchou macht mit seinen breiten, sauberen Straßen, großen Läden und den prächtigen Klubs der Kanton- und Fukien-Gilde einen sehr wohlhabenden Eindruck. Leider waren alle Läden geschlossen, ebenso die Hotels, so daß wir uns mit einem kleinen amtlichen Absteigequartier begnügen mußten. Kurz vor der Stadt führt eine stattliche Brücke über den To-Fluß, der bei Luehou in den Yangtse mündet und bei Hochwasser mit kleinen Booten bis Hanchou, sonst bis Tze yang hsien befahrbar ist.

Hanchou hat bedeutenden Zucker- und Tabakhandel.

Von Hanchou bis zur Außenstadt von Chengtu sind es noch 90 lange Li. Der Verkehr auf der Landstraße wird immer lebhafter. Wir begegnen einigen Dutzend Lasträgern, die mit Chengtu-Seidenwaren nach Hsian fu gehen. Jeder trägt ein Picul und bekommt für die 24tägige Reise 9000 Cash. Den Trägern folgte eine Ponykarawane mit gleicher Ladung und gleichem Reiseziel. Beide hatten noch rasch die Likinfreiheit bzw. den Likinnaehlaß benutzt, der in der ersten Neujahrsnacht in Chengtu wie im ganzen Lande gewährt wird.

Der Weg erinnert einen jetzt immer mehr an die großen Landstraßen außerhalb Pekings, derselbe gräuliche Staub, dasselbe ununterbrochene Hin- und Her von Fußgängern, Reitern und Wagen. Auch die seit Hankau nicht mehr gesehenen zweirädrigen Schiebkarren (wheelbarrow) tauchen plötzlich auf; sie sind kleiner als die Schanghai-Vehikels und nur einsitzig, quietschen aber genau so schön. Wir sahen später in Chengtu Karren mit einem stuhlartigen Sitze über dem Rade, die ausschließlich für Personen-transport bestimmt waren.

Nachdem wir noch eine lange Linie geräuschvoller Vororte passiert hatten, zogen wir am Abend des 30. Januar durch das bollwerkartige Nordtor in Chengtu ein.

Nach Abzug der Aufenthalts- und Rasttage waren wir von Chungking bis Chengtu 19 Tage unterwegs gewesen und hatten in dieser Zeit 1570 Li, d. h. rund 785 km, zu Fuß bzw. per Sänfte zurückgelegt.

II. Itinerar.

Von Chungking via Paoningfu nach Chengtu.
(Über Land.)

Datum	Ort	Entfernung von Chungking in Li	Tages- leistung in Li	Einwohnerzahl
Januar				
7.	Fu t'ou kwan	15		
	Hsiao lung k'an	30		
	Kao tien chang	45		
	T'u chu chang	75	75	2 000
8.	Ch'ing mu kwan	100		
	Liu t'ang	125		
	Ch'i tang	145		
	Pa tang	165	90	2 000
9.	Feng ya	175		
	Chin tang	185		
	Shih tang	205		
	Hochon	225	60	30 000
11.	Ta shih chiao	265		
	Li tse chang			
	Ku lu chang			
	Chi chien chiao	315	90	300
12.	Hsing lung chang	350		600—700
	Wan shan chang	370		
	Wan ku chiao			
	Lieh mien chi	405	90	3 000
13.	Li tu chang	445		
	Chi tou pa			
	Ching chu kai			
	Ching chü chang	480	75	über 1 000
14.	Shun ching fu	520	40	etwa 30 000
16.	Chüan tai chang	565		
	Yung feng chang	610	90	über 100
17.	Hu chin pu	700	90	4—5 Familien
18.	Lao ya ngai	745		
	Chien fo ngai			
	Paoning fu	795	95	etwa 20 000

Datum	Ort	Entfernung von Chungking in Li.	Tages- leistung in Li.	Einwohnerzahl.
Januar				
21.	Tien kung yüan	845		
	Wan nien ya	855		
	Ta chiao chang	885	90	60—70 Fa- milien
22.	Liu tien yi	915		
	Chin feng sse	945		
	Fu tsun yi	975	90	900—1 000
23.	Lin shan pu	1005		
	Yen ting hsien	1035		
	Chiu lin yi	1095	120	über 200 Fa- milien
24.	An lo chang	1120		
	Tung chuan fu	1155	60	etwa 40 000
25.	Liu chia ying	1205	50	
26.	Hu lu chi	1235		
	Feng kuo ching	1265		
	Tang fang chang			
	Mien chou	1295	90	32 000
28.	Lo Chiang hsien	1385	90	30 000
29.	Pai ma kwan			
	Hanchou	1485	100	60 000
30.	Tang chia sse			
	Hsin tu hsien			
	Chengtu fu	1575	90	

IV. Chengtu.

Die Stadt. Seit den Tagen Marco Polos hat kaum ein fremder Besucher Chengtus es unterlassen, diese Stadt als eine der schönsten des chinesischen Reichs zu preisen, und jeder Neukömmling gerät auch heute noch in die Versuchung, ein Gleiches zu tun, obwohl von den Reizen, die vor 600 Jahren den Venezianer begeisterten, die meisten längst vergangen sind, und die landschaftliche Umgebung der Stadt auch dem empfänglichsten Gemüte kaum ein leises »Ach« der Bewunderung entlocken dürfte. Aber der mächtige Stadtwall mit seiner 12 m breiten, tadellos erhaltenen Zinne, das rechtwinklig sich kreuzende, äußerst regelmäßige Netz von breiten, sauberen Straßen, die Mannigfaltigkeit und Pracht der Läden, Gilden- und Privathäuser, sowie die im Durchschnitt auffallend gut gekleidete, mehr Wohlleben als Geschäftigkeit verratende Bevölkerung lassen doch auch heute noch Chengtu als eine verfeinerte Nuance des chinesischen Großstadtypus erscheinen. Vielleicht würde man aber trotzdem von Chengtu viel weniger Aufhebens machen, wenn die Stadt in der Nähe der Küste oder an den Ufern eines großen Stromes läge. Aber mitten im Herzen einer von der Außenwelt nahezu abgeschlossenen, nur auf beschwerlichem Land- und unsicheren Wasserwege erreichbaren Provinz eine Stadt zu finden, die in Bezug auf großstädtische Allüren Plätzen wie Peking, Nanking, Canton nicht nur nichts nachgibt, sondern sie vielfach noch übertrifft, ist in der Tat etwas so Frappantes, daß es dem Ausländer jedesmal von neuem imponieren muß.

Ausländische Waren, auch Luxusartikel, in den Hauptstädten der Küsten- und unteren Yangtse-Provinzen zu finden, wird niemanden in Erstaunen setzen; sie aber in sehr reicher Auswahl in den Läden von Chengtu anzutreffen, d. h. 3 000 km von der Küste entfernt, ist eine Überraschung, und man wird gut tun, an dieser Erscheinung nicht ganz achtlos vorüberzugehen; denn sie beweist, daß Entfernungen, Stromschnellen, Gebirgspässe und Likinstationen in China keineswegs unüberwindliche Hindernisse für den Handel sind; sie beweist ferner, daß in Szechuan, zum mindesten in der bevölkerten Chengtu-Ebene, eine respektable Anzahl kaufkräftiger und kauflustiger Konsumenten von europäischen Waren schon jetzt vorhanden ist. Trotz der augenblicklich noch so ungünstigen Bezugsverhältnisse sind die meisten ausländischen Waren in Chengtu höchstens 30 Prozent teurer als in Shanghai.

Zur Zeit der »Drei Reiche« (220—280 n. Chr.) war Chengtu die Residenz der Herrscher des Staates »Shu«. Auf dem Areal der alten Kaiserstadt (Huang cheng, vgl. Plan Nr. 1), von der nur noch wenige Ruinen stehen, befinden sich schon seit einigen hundert Jahren die Examinationshallen für die Abhaltung der Präfektur- und Provinzialprüfungen.

Tatarenstadt. Nicht weit davon entfernt im »Westend« liegt die Tatarenstadt (Nei cheng, Plan Nr. 2), 1662 unter Kaiser Kang hsi erbaut,



Zu: Brix

heute Sitz des Tatarengenerals (Chiang chün) und einer 6 000 Mann starken Mandschu-Garnison. Auch die übrige, auf etwa 15 000 Köpfe geschätzte Bevölkerung der Tatarenstadt ist fast ausschließlich mandschurisch. Die Tatarenstadt ist unwallt und besteht, wie ein Blick auf den Plan zeigt, aus zwei Reihen paralleler, schmaler Gassen, die, vom Stadtwall ausgehend, sämtlich auf eine einzige Hauptstraße münden. Ein reicher Baumschmuck verwandelt im Sommer all die kleinen, vielfach grasbewachsenen Gäßchen in schattige Alleen und das ganze Stadtviertel in einen Kühlen spendenden



Auf der Stadtmauer.

Wald. Wie bei einer hauptsächlich aus Staatspensionären bestehenden Einwohnerschaft kaum anders zu erwarten, glänzen in diesem idyllischen »Pensionopolis« Handel und Gewerbe durch gänzliche Abwesenheit.

Die Stadtmauer. Chengtus Stolz ist die schon eingangs erwähnte Stadtmauer, ein monumentaler Bau von imponierenden Dimensionen und in einer — für chinesische Verhältnisse — bewundernswert guten Verfassung. Die Mauer ist in der Mitte des 18. Jahrhunderts neu gebaut worden, ist 12 m breit, 15 m hoch und hat einen Umkreis von beinahe 20 km. Mit Ausnahme einer kleinen Strecke vom Westtor bis zur Südwestecke, wo der Wall der Tatarenstadt auf die Stadtmauer heraufreicht und eine Sperre bildet, findet der Fußgänger und selbst der Radler auf der vollständig

ebenen, nur wenig grasbewachsenen Zinne nirgends ein Hindernis. Die Türme über den Stadttoren sind seit dem vorigen Jahre wieder mit militärischen Wachen auch tagsüber besetzt.

Behörden, Schulen usw. Chengtu ist der Sitz des Generalgouverneurs und der Provinzialbehörden von Szechuan. Als Präfekturstadt zerfällt es in die Kreise Hua yang hsien und Chengtu hsien. Ein ungeheures Heer von Beamten und Beamtenanwärtern bevölkert die zahlreichen, über die ganze Stadt verstreuten Yamen. Ein Zeichen der Zeit und ein



Parkanlage im Stadtgott-Tempel.

Beweis, daß auch Chengtu sich für den Verkehr mit dem Ausland hat einrichten müssen, sind die ganz modern eingerichteten Gebäude des »Auswärtigen Amts« (yang wu tsung chü) sowie der Zentralämter für Handel und für Bergwerkswesen.

Außerdem erhebt noch an drei äußersten Punkten der Stadt die neue Zeit, wenn auch noch schüchtern, ihr Haupt. Beim Osttor, wo die »Große Oststraße« — die »Leipziger Straße« von Chengtu — mündet, liegt das Arsenal mit der Münze und einem Artillerielager; in der Nordwestecke, dicht an die Stadtmauer heranreichend, befindet sich die Militärschule mit ihren in einem europäisch-japanischen Mischstile gehaltenen Barackenhäusern; in der Nähe des Südtors schließlich steht der stattliche, gleichfalls

modern eingerichtete, zur Zeit aber noch unbewohnte Gebäudekomplex der Provinzial-Hochschule mit Raum für 300 Schüler.

Einwohnerzahl. Über die Einwohnerzahl gehen die Ansichten der Reisenden auseinander; Richthofen spricht von 800 000, Baber von 330 000. Der diesem Berichte beigelegte chinesische Stadtplan von Chengtu aus dem Jahre 1902 enthält darüber folgende Angaben:

	Zensiten	Personen
Innerhalb des Osttors	18 631	67 947
Außerhalb „ „	5 321	23 770
Innerhalb „ Südtors	7 417	42 061
Außerhalb „ „	1 968	8 381
Innerhalb „ Westtors	11 049	52 943
Außerhalb „ „	578	2 317
Innerhalb „ Nordtors	12 645	59 509
Außerhalb „ „	2 354	9 310
Vorstadt Niu shih kou	625	2 818
Insgesamt...	60 588	269 056

Diese Zahlen sind zweifellos zu niedrig gegriffen und enthalten nicht den gut auf 100 000 Köpfe zu veranschlagenden Teil der in den Yamen, Lagern und Gasthäusern untergebrachten Bevölkerung. Eine Schätzung auf 400 000 Einwohner dürfte wohl der Wahrheit am nächsten kommen.

Ausländer. Ausländer leben in Chengtu etwa ein halbes Hundert, fast ausschließlich Missionare beider Konfessionen. Dazu kommen seit Anfang d. J. der englische Generalkonsul für Szechuan, der hier seinen tatsächlichen, wenn auch nicht offiziellen Sitz hat, ferner ein französischer Militärarzt, der dem Missionshospital attachiert ist und gleichzeitig Dienste bei den Truppen des Generalgouverneurs tut, sowie ein Paar japanische Instruktoren an der Militärschule. Das 1902 eröffnete Kaiserlich Chinesische Postamt steht gleichfalls unter Leitung eines Ausländers.

Seidenindustrie. Die Hauptindustrie Chengtus ist die Seidenweberei, die immer mehr die Tendenz zeigt, sich hier zu zentralisieren, obwohl das Rohmaterial nur zum kleinsten Teile vom Chengtu-Distrikte selbst geliefert werden kann. Man schätzt die Zahl der Webstühle auf 3 000, wovon 1 800 zur Herstellung schwerer Seidenstoffe (Brokate, Damaste) und der Rest für leichte Gewebe (Pongees, Crapes) beschäftigt werden. Nach einer bei Litton (Report of a Journey to North Szechuan) mitgeteilten Statistik beträgt die Jahresproduktion der beiden vorgenannten Gewebearten: Ta chou (Brokate usw.) 1 063 Piculs im Werte von 850 000 Taels, Fu tsung (Pongees usw.) 1 700 Piculs im Werte von 540 000 Taels.

Auch die besten dieser Gewebe reichen an die Fabrikate von Hangchou und Suchou nicht heran, weder in bezug auf Feinheit des Fadens noch Eleganz der Muster. Daraus erklärt sich, daß nach der

Statistik des Zollamts in Chungking im Jahre 1902 für über 420 000 Taeln Seidenstoffe und -stickereien eingeführt und nur für 45 116 Taeln Szechuan-Pongees ausgeführt worden sind. Szechuan ist also für den Absatz des größeren Teiles seiner Webereierzeugnisse auf den eigenen Bedarf und den seiner unmittelbaren Nachbarn (Yünnan, Kansu, Shensi, Tibet) angewiesen. Nach Tibet speziell gehen ganz lose, meist ungetärbte Seidengazzen, die sogenannten Hattas und Tsang pa für den Gebrauch der Lainapriester. Auch tibetanische Turbane (Mao chou) aus wilder Kueichon-Seide werden in ganz schmalen Stücken von 36 chinesischen Fuß Länge in



Im Hofe der Präfektur.

Chengt'u hergestellt und (meist mit Magenta) gefärbt; die Ausfuhr nach Ta chien lu und Sung pan soll sich auf 10 000 bis 20 000 Stück im Jahre belaufen.

Der eigentliche Massenartikel, welcher in den Seidenwebereien Chengtus hergestellt wird, sind die sogenannten Lan kau, buntbemusterte Bänder von Finger- bis Handbreite, die als Ärmel-, Hals- und Hosenbesätze an Frauen- und Kinderkleidern in den westlichen und nördlichen Provinzen des Reichs mit Vorliebe getragen werden. Leider fehlt es gänzlich an zuverlässigen Ziffern über den Umfang von Produktion und Ausfuhr; doch handelt es sich zweifellos um Werte von mehreren Millionen Taeln. Fran-

zösische Seidenbänder und englische Prints konkurrieren nicht ohne Erfolg mit den einheimischen Lan kan; dagegen konnten wir japanische Imitationen nirgends mehr entdecken.

Weberei und Handel sind nur im Kleinbetriebe vereinigt, im Großbetriebe (bis zu 25 Stühlen) getrennt. Dasselbe gilt vom Färben. Es existieren in Chengtu 70—80 Färbereien, davon 10 ausschließlich für Seide. Die Verwendung von Anilinfarben ist speziell in der Seidenfärberei allgeuein. Nur zum Gelbfärben werden noch Safran, Pikrinsäure und Vitriol benutzt. Rohseide wird vor dem Färben in eine Sodalauge gesteckt; die Soda kommt aus Kuan hsien.



Militärschule.

Den übrigen Industrien Chengtus ist an dieser Stelle mit einer Aufzählung Genüge getan; es seien genannt die Herstellung von Eisen-, Leder-, Lack-, Silber- und Hornwaren sowie das Bedrucken (mit Schablonen) von Baumwollstoffen und Grasleinen. Auch für feinere Seifen (Moschus), Puder, Schminke u. dgl. ist Chengtu ein Hauptplatz.

Die Einfuhr ausländischer Waren in Chengtu ist schon heute nicht unbedeutend und umfaßt so ziemlich alles von der Nadel bis zur Dampfmaschine. Manchesterstoffe, amerikanische Sheetings, deutsches -Medium Cloth-, indisches und japanisches Baumwollengarn, deutsche

Anilinfarben, Uhren, japanische Schirme, Seifen und Parfüms nehmen darunter die erste Stelle ein.

Fast alles, was Chengtu einführt, wird auch in der Stadt selbst und ihrer nächsten Umgebung konsumiert. Die übrigen größeren Städte in der Chengtu-Ebene versorgen sich alle direkt aus Chungking, um die Waren nicht mit dem hohen Stadtzoll und Likin zu belasten, die innerhalb einer Bannmeile von Chengtu erhoben werden.



In Chengtu hergestelltes Fahrrad aus Holz.

Die Großhändler Chengtus kaufen in der Regel in Shanghai ein, wo sie ständige Agenten unterhalten. Nur bei eiligem Bedarfe wird das Lager ausnahmsweise aus Chungking ergänzt. Einzelne dieser Agenten sind gleichzeitig in Suchou etabliert, von wo aus sie Seidengeschäfte nach der Provinz Shansi betreiben. Die Zahlungen für Einkäufe in Shanghai geschehen meist mit Tratten der Opiumbanken; auch hat Szechuan durch seine Arzneien- und Seidenausfuhr stets große Guthaben in Shanghai.

Gewöhnlich werden nach Shanghai 80 Prozent baar gezahlt und für den Rest 1—2 Monate Kredit gewährt. Der Chengtu-Großhändler gibt dem Klein- händler am Platze 2—4 Monate Kredit oder Zinsvergütung.



Brücke außerhalb Chengtus.

Für den Waren- und Personenverkehr zwischen Chungking und Chengtu hat man die Wahl zwischen Land- und Wasserweg. Der erstere (via Tze chou) ist erheblich kürzer, aber tenrer und wird nur von Reisenden bevorzugt. Für die 10—12 Tage dauernde Reise über Land

bekommt ein Träger 5—6 Taels, wofür er durchschnittlich eine Last von 80 Catties (etwa 48 kg) schleppt. Der Warenverkehr zieht den längeren, aber billigeren Wasserweg vor. Man rechnet etwa 9 Cash Fracht per Catty auf dem Wasser und 90 Cash auf dem Lande. Die Bootreise von Chungking nach Chengtu dauert 30—50 Tage, flußab nur 8—12 Tage. Nur in den Sommermonaten ist ein direkter Verkehr mit großen Dschunken von Chungking bis Chengtu möglich; im Herbst schon muß in Chiating, im Januar und Februar auch noch in Chiang kou, wo der Chengtu-Fluß in den Min mündet, auf kleinere Fahrzeuge umgeladen werden. Der Bootshafen Chengtus liegt außerhalb des Osttors, wo der Kanal etwa 22 m breit ist; 2 Meilen unterhalb dieser Landungsstelle taucht der Fluß aus den Vorstädten auf und geht unter einer stattlichen 9-Bogen-Brücke hindurch; von dort aus verbreitert sich sein Bett bis zu 55—60 m; doch kommen noch vielfach sehr seichte Stellen vor. Wu pans von 10 000 bis 20 000 Catties Laderaum bilden die Regel.

Wie schon erwähnt, haben alle aus- und eingehenden Waren in Chengtu Likin und Präfekturzoll zu zahlen. Nach Litton würden an den 4 Stadttoren jährlich etwa 36 000 Taels Zoll und 28 000 Taels Likin vereinnahmt. Die tarifmäßigen Sätze bewegen sich zwischen 1 und $2\frac{1}{2}$ Prozent; nur bei einigen Manchesterwaren steigen sie auf 5 und 16 Prozent. Im allgemeinen darf man sich aber auf die Angaben der gedruckten Tarife nicht verlassen, und von den chinesischen Kaufleuten ist es gewöhnlich auch sehr schwer, die Wahrheit zu erfahren, da sie kein Interesse daran haben, einen Fremden in ihre Spezialabmachungen mit den Likinbehörden hineinschauen zu lassen. So war es uns z. B. ganz unmöglich, durch Befragen der Kaufleute festzustellen, ob fremde Waren, die von Chungking unter Transitpaß nach Chengtu kamen, am letzteren Orte noch eine Abgabe (Lo ti shui) zu zahlen haben. Alle behaupteten, nichts davon zu wissen, während das »Zentral-Handelsamt« (Shang wu chü) in einem amtlichen Schreiben unumwunden erklärte, daß Waren unter Transitpaß, sobald sie in Chengtu auf den Markt kommen, »den Bestimmungen gemäß« (ein Druckexemplar war beigelegt) die »Landungsabgabe« (d. i. Lo ti shui) zu entrichten haben. Dieselbe beträgt in der Regel 3 Prozent des auf dem Passe angegebenen Wertes der Ware. Nach einer gleichfalls amtlichen Auskunft benutzen 70 Prozent aller Einfuhren fremder Waren nach Chengtu Transitspässe. Nach der Statistik des Seezollamts in Chungking betrug die Einfuhr nach Chengtu unter Transitspässen 1897 58 780 Taels und 1898 135 564 Taels, Zahlen, die unter keinen Umständen 70 Prozent der gesamten Einfuhren darstellen. Leider ist in der Seezollstatistik die Tabelle »Destination of the various goods forwarded under Transitspasses to the Interior« seit 1899 in Wegfall gekommen, so daß jetzt nur noch der Transitverkehr nach Provinzen, aber nicht mehr nach den einzelnen Orten innerhalb einer Provinz daraus ersichtlich ist.

Nachstehende Liste über die Höhe von Zoll, Likin und Landungsabgabe auf einige der wichtigsten Einfuhrartikel hat das Zentral-Handelsamt auf Ersuchen ausgefüllt. Die Daten weichen sowohl von den gedruckten

Tarifen als auch von den Angaben in älteren Reiseberichten zum Teil erheblich ab.

	Per	Zoll Tael	Likin	Landungs- Abgabe
Shirtings	Stück	0,05	4 Cash	0,06 Tael
Russisch, Broad und Medium Cloth	"	1,44	0,30 Tael	1,20 "
Anilinfarben	Picul	1,40	0,08 "	0,36 "
Nadeln	"	1,40	1 800 Cash	3 Proz. ad val.
Knöpfe	"	1,40	1 800 "	1,20 Tael
Petroleum	"	0,36	120 Cash p. Kiste à 2 Tins	0,84 "
Zündhölzer	"	0,36	100 Cash p. Kiste	—
Ausländische Seifen	"	0,72	1 800 Cash	1,20 "

V. Kuan hsien und die Bewässerung der Chengtu-Ebene.

Von Chengtu nach Kuan hsien führt ein bequemer und breiter, 50 km langer Weg, auf dem ein lebhafter Schiebkarrenverkehr herrscht. Dieses Beförderungsmittel dient sowohl zum Transport von Personen, als von Schweinen, Geflügel, Gemüse, Holzkohle, Zuckerrohr und Getreide. Die Felder waren zur Zeit (Ende Februar) hauptsächlich mit Weizen, Kohl und Raps bestellt. Die Tabakfelder wurden gerade ungepflügt; die jungen Pflänzchen ruhten noch in besonderen Beeten und waren durch Strohdächer oder Matten gegen den Frost geschützt. Zahlreiche Farmhäuser, von dichten Bambus- oder Zypressengruppen umgeben, verleihen der Landschaft einen freundlichen Charakter; zu beiden Seiten des Weges bildet eine Erlenart, der Ching mu, schattenspendendes Spalier.

Außer verschiedenen Marktorten liegt auch eine Kreisstadt am Wege, Pi hsien, mit etwa 30 000 Einwohnern. Es werden von dort Tabak, Reis und Rapsöl ausgeführt. Der Tabak kommt vorläufig für den europäischen Markt noch nicht in Frage; er geht meist nach Chungking und von dort nach Hochon und Suining. Die Chinesen schätzen seine Qualität sehr hoch. In den letzten 3 Jahren war die Ernte schlecht, so daß nur etwa 2 000 Ballen zu je 2 Piculs auf den Markt kamen. Lokalpreis 12 Tael per Picul. Schon Freiherr von Richthofen hat die Vermutung ausgesprochen, daß Pi hsien-Tabak bei einer sorgfältigeren Behandlung des Blattes sehr wohl auch den Ansprüchen des europäischen Marktes genügen könnte, vielleicht sogar mehr noch als der Tabak aus anderen Provinzen Chinas. In Pi hsien wird der Tabak im 3. chinesischen Monat gepflanzt und im 7. geerntet, man unterscheidet 2 Schnitte. Er zahlt an Ort und Stelle eine Abgabe von 1 Mace per 180 Catties.

Obwohl die Entfernung zwischen Chengtu und Kuan hsien nur 60 km beträgt, hebt sich die Ebene auf dieser Strecke doch um etwa 800 englische Fuß. Die Steigung ist aber so allmählich, daß sie eigentlich nur am Gefälle des Wassers bemerkbar ist.

Kuan hsien liegt in der äußersten Nordwestecke der Chengtu-Ebene am Fuße eines bedeutenden Gebirgszuges und am Ausgang einer malerischen Felschlucht, durch die der Min seine Fluten wälzt. Der letztere, der bis dahin, von Kokonor kommend, das zügellose Leben eines Gebirgsbaches geführt hat, wird unter den Mauern Kuan hsiens in eine strenge Zucht genommen.



Der Felsendurchstich Li ping.

Kuan hsien ist nämlich der Ausgangspunkt des ebenso einfachen wie sinnreichen Bewässerungssystems, welches aus der einst jedem Wachstum abholden Chengtu-Ebene einen der fruchtbarsten Landstriche nicht nur Szechuans, sondern Chinas geschaffen hat. Von Kuan hsien aus werden die vielverzweigten Kanäle gespeist, welche in ihrer Gesamtheit eine Verbindung der Wasser des Min und des To Chiang (bei Luchou in den Yangtse mündend) herstellen. Die ersten Anfänge dieser großgedachten Anlage führen bis ins 3. Jahrhundert v. Chr. zurück, wo ein gewisser Li ping, dessen Andenken einer der schönsten Tempel Chinas geweiht ist, im Südwesten der Stadt ein etwa 30 m breites Felstor öffnete, um die

Wasser des Min in einem 100 Fuß tiefen Kanal nach Nordosten und in der Richtung auf Chengtu in die Ebene zu leiten. Li pings wasserbautechnischer Grundsatz, wie ihn die Inschriften in seinem Tempel überliefern, lautete: »Grabt das Flußbett tief, und erhöht nicht die Dämme!« Nach diesem Grundsatz ist all die Jahrhunderte bis auf den heutigen Tag gehandelt worden; der Erfolg hat ihm Recht gegeben. Im November jeden Jahres beginnt unter Aufsicht des Shui li fu die Ausbaggerung der beiden Flußarme, in die der Min beim Austritt aus der Schlucht sich teilt, und die Ausbesserung der Dämme und Uferbefestigungen. Während man in



Stanwerke bei Kuan hsien.

alter Zeit dem Anprall des Wassers und der Versandung des Flußbettes durch eiserne Ochsen und Schildkröten, die man in entsprechender Lage in den Fluß legte, zu steuern suchte, werden seit dem 16. Jahrhundert (Kaiser Wan li) die Dämme aus mehrere Meter langen, wurstförmigen Bambuskörben hergestellt, die mit groben Geschiebsteinen gefüllt und übereinander geschichtet werden (die Ja ka go oder Schlangenkörbe der Japaner).

Wenn im März die Reisfelder nach Wasser schreien, öffnet ein Taotai aus Chengtu mit großem Zeremoniell die doppelarmige Schleuse oberhalb der Stadt; dann stürzen die Wasser nach Süden und, durch einen

Querdamm gezwungen, in den jenseits der Stadt dreifach sich gabelnden Felsendurchstich.

Die Kosten der Anlage werden von den Distrikten, welche den Nutzen davon haben, aus der Grundsteuer gezahlt.¹

Von den mannigfachen Sehenswürdigkeiten Kuan hsiens sei hier nur noch der dem Li ping geweihte Tempel »Örh wang miao« besonders erwähnt. Derselbe liegt außerhalb des Nordtors am Wege nach Sung pan und besteht aus einer weitläufigen Anlage, die sich terrassenförmig an einem Hügel hinaufzieht, fast ganz zwischen Bäumen versteckt. Von der



Stauwerke bei Kuan hsiu.

Plattform der höchsten Türmchen schweift der Blick hinüber auf die Schneeberge im Nordwesten; zu Füßen rauschen die dunkelgrünen Wasser des Min und im Süden dehnt sich eine weite, fruchtbare Ebene, von deren saftigem Grün sich wie ein silbernes Netzwerk die vielverschlungenen Kanäle abheben. Die ganze Tempelanlage zeichnet sich durch große Reinlichkeit und eine solide Pracht aus. Besonders hübsch sind die reich vergoldeten Holzschnitzereien über den Portalen und die kostbaren Votivtafeln

¹ Näheres siehe »Irrigation of the Chengtu-Plain« im Journal of the China Branch of the R. A. S., Vol. XXXIII (1899/1900), Nr. 2, S. 22 ff.

mit schwungvollen Inschriften, zum Teil in Riesencharakteren. Freundliche Taoisten-Priester zeigen dem Fremden willig alles Sehenswerte. Im Garten steht ein prachtvoller dreihundertjähriger Teakbaum, den 3 Mann kaum umspannen können. Das ganze taoistische Pantheon ist in den einzelnen Hallen und Schreinen vertreten. Viel besucht ist der der Göttin der Fruchtbarkeit geweihte Altar.

Sehr charakteristische Figuren sind die „sieben kostbaren Fürsten- (chi pao wang yeh), welche dem Li ping seinerzeit geholfen haben „die Wasser zu öffnen“. Einer der Edlen hat sich bei dieser Gelegenheit den



Stauwerke bei Kuan hsien.

Leib aufgerissen und das Blut zur Beschwichtigung der Wogen in den Fluß strömen lassen, während seine 6 Genossen gleichfalls im Wasser einen heftigen Kampf mit einem Drachennungetüm kämpfen. So wenigstens lautete der Kommentar, den ein Priester mir zu dem entsprechenden Wandgemälde im Tempel gab.

Durch seine Lage an dem höchsten Punkt der Schiffbarkeit des Min und an 2 Tibetstraßen, von denen die größere in 11 Tagen nach Sung pan und die kleinere, aber bedeutend schwierigere nach Hsin kai tze (800 Li) und Fu pin (900 Li) im Westen führt, hat Kuan hsien auch als Handelsplatz eine gewisse Bedeutung. Es kommen dort jährlich etwa 6 000 Piculs

Schafwolle, 1 000 Piculs Rhabarber, 4 Piculs Moschus und für etwa 200 000 Taels Medizinzen zur Ausfuhr. Die Mehrzahl dieser Artikel kommt auf einer der beiden Tibetstraßen mit Maultieren nach Kuan hsien. Ein Maultier trägt bis zu $2\frac{1}{2}$ Piculs; die Fracht für eine Maultierlast Wolle von Sung pan bis Kuan hsien ist jetzt 7—8 Taels gegen 3—4 Taels in früheren Jahren; das Aufblühen des Wollgeschäfts und die hohen Wollpreise sollen



Der Tempel des Stadtgottes von Kuan hsien.

Schuld daran sein. Preise für Wolle 12 Taels per Picul, für Rhabarber 15—18 Taels, für Moschus 280 Taels per Catty.

Die Wolle wird in Kuan hsien nur oberflächlich gereinigt und in Ballen zu 3 Piculs verpackt. Rhabarber kommt hauptsächlich aus den Gebirgen im sogenannten «Grasland» (tsao ti), wo er im 9. und 10. chinesischen Monat gerodet wird. In Kuan hsien wird er sortiert, geschält, getrocknet und in Kisten zu 2 Piculs verpackt. Moschus war früher ein großer Artikel, jetzt ist der Hauptmarkt in Tachien lu. Von 4 Moschus-

händlern verkauft nur einer nach Shanghai, die übrigen alle nach Peking. Die Einkäufer der chinesischen Exporthäuser aus Chungking, Hankau und Shanghai treffen sich zur Saison in den Hotels von Kuan hsien mit den Händlern; die Hotelinhaber sind gleichzeitig als Makler tätig und erhalten Kommissionen von beiden Seiten. Seit dem letzten Jahre hat auch eine englische Firma in Shanghai einen ständigen Einkaufsagenten am Ort und ist



Örh wang miao oder Li pings Tempel.

dadurch in der Lage, von dem Privileg der Transitspässe für die Verschiffung von Kuan hsien nach Chungking Gebrauch zu machen. Der Transit-zoll soll etwa die Hälfte des auf dieser Strecke zu zahlenden Likins ausmachen. Der Transport der Ware von Kuan hsien nach Chungking erfolgt fast ausnahmslos auf dem Wasserwege. Umladungen finden in Chiang k'ou, bei Niedrigwasser auch noch in Chiating statt. Zwischen Kuan hsien und Chiang k'ou laden die Boote bis zu 40 Piculs; die Schifffahrt ist nur im 11. und 12. chinesischen Monat unterbrochen.

Das Likinamt von Kuan hsien besteht seit 1895; es erhebt 1 Mace per Picul Rhabarber, 1,8 Mace per 3 Picul Wolle, 8 Mace per Catty Moschus.

Rückfrachten der Maultiere nach Tibet und zu den Si fans im Grasland sind hauptsächlich Tee, Baumwolle, Tuche, Tabak, Zucker und Salz. Die Teeausfuhr nach Sung pan soll sich auf 4—500 000 Taels pro Jahr belaufen; es ist gewöhnlichste Sorte, die in Sung pan für 4 Taels per Picul verkauft wird.

15 Li westlich von Kuan hsien im Feng huang shan sollen Gold- und Silberbergwerke sein. Angeblich haben die Franzosen dort Konzessionen.



Yak-Büffel.

Es gibt in Kuan hsien eine Anzahl Einkäufer von Schwemmgold. Man unterscheidet Li chin, reines Gold, 32 Taels per 1 Tael, und Sha shin (5—6 Prozent Schmutz), 30 Taels per Tael. Die Händler schicken das Gold nach Chengtu, wo es umgeschmolzen und nach Chungking usw. verkauft wird.

Chinesische Soda (chien) wird hier in großen Mengen aus der Asche von Gräsern gewonnen und in Krügen nach Chengtu versandt, wo es bei den Pastetenbäckern, den Nudelfabrikanten und in den Seidenfärbereien Verwendung findet.

VI. Von Kuan hsien nach Yachou.

Ein Marsch von 4 Tagen durch äußerst fruchtbares Gelände, das bis Chiung chou absolut flach ist. Ein gut chaussierter Weg führt an saftigen Weizen- und blühenden Rapsfeldern, an Gemüsebeeten und heckenumzäunten Wiesen in buntem Wechsel entlang. Alle Augenblicke muß ein Kanal oder ein Flußarm auf Brücken oder Fähren überschritten werden. Die einzige größere Stadt auf der ganzen Strecke ist Chiung chou, ein



Fähren über den Min unterhalb Kuan hsien.

Chou-Distrikt I. Klasse mit auffallend breiten Straßen und einem imposanten Stadtwall. Außerhalb des Südtors fließt der Nan ho, der bei Hsin ching in den Min mündet und über den eine feine Sandsteinbrücke auf 31 Pfeilern führt. Freiherr von Richthofen ist auf die Bevölkerung von Chiung chou schlecht zu sprechen und warnt direkt davor, dort zu übernachten. Das war allerdings vor mehr als 30 Jahren. Heute verdient die Stadt die Warnungstafel nicht mehr.

Hauptausfuhr von Chiung chou ist Tee; es gehen davon jährlich über 100 000 Pao (zu 8—20 Catties) nach Tibet. Wert 40 Cash per Catty. Eine feinere Sorte, 300 Cash per Catty, findet in Chiung chou ihren Markt.

Gesamtteehandel auf 100 000 Taeln geschätzt. Die Einfuhr fremder Waren unter Transitpaß betrug nach der Statistik des Seezollamts in Chungking

1897 39 880 Taeln

1898 32 418 "

hauptsächlich Grey Shirtings und Cottonyarn. Die Ware kommt von Chiating in 5 bis 6 Tagen den Fluß herauf. Kohle kommt aus Liang ho k'ou, 100 Li von Chiung chon, täglicher Umsatz für etwa 300 Taeln, Preis 3 Cash per Catty. In Mu pin im Gebirge nordwestlich von Chiung chon sollen Eisenbergwerke sein.



Die Schwebebrücke Jui ling chiao bei Fenchou.

In Chiung chon hatten wir die Hauptstraße Chengtu-Yachou-Ta chien erreicht. Sie ist wie die meisten dieser »Ta lu« in sehr schlechtem Zustande, weil viel begangen und selten repariert. Stellenweise bestand sie aus purem Geröll, zum Leidwesen unserer Schuhsohlen.

Das Gelände steigt hinter Chiung chon allmählich an und erreicht bei der Kurierstation Pai chang yi nach Gill 1920 und auf dem »Goldenen Hahnpaß« (Chin chi kwan) kurz vor Yachou 2 036 englische Fuß über dem Meeresspiegel. Yachou selbst liegt 1 671 englische Fuß hoch. Die Kreisstadt Ming shan hsiên, 40 Li vor Yachou, an sich ein ganz ärmliches Nest, verdient nur deshalb erwähnt zu werden, weil 30 Li von dort, in einem Klostergarten auf den teereichen Mêng shan-Bergen ein »kaiserlicher Tribut-

tee- wächst (Kung cha). Er ist die Anslese von 7 Stauden, die jährlich etwa 700 Blätter liefern, von denen aber gewöhnlich nur 300 für tadellos befunden werden. Sie werden an den Hof nach Peking geschickt, aber nicht um getrunken, sondern nur um beim Neujahrsopfer verwendet zu werden. Im Ming shan-Distrikte wächst auch eine bessere Sorte Tee, die von Händlern aus Suifu und Chungking im 4. chinesischen Monat gekauft wird und etwa 900 Cash per Catty kostet. Hinter Ming shan wird außer Raps auch Opium und Zuckerrohr gepflanzt; ebenfalls sieht man vielfach Binsen, aus deren Mark die chinesischen Lampendochte (teng tsao) herge-



Am Westtor von Yachou.

stellt werden. Die weibliche Bevölkerung hat hier fast durchweg natürliche Füße; doch ist das nicht ein Zeichen höherer Einsicht, sondern größerer Armut, welche auch Frauen und Mädchen zwingt, bei der schweren Feldarbeit, die keine Krüppelfüße duldet, tüchtig mitzuhelfen.

Yachou liegt, in einem Halbkreis von Bergen umgeben, zwischen den rauschenden Wassern zweier wilden Gebirgsflüsse, die es bei Hochwasser oft ganz von der Außenwelt abschließen. Es ist der Sitz des Chien chang-Taotais, eines Präfekten und des Ya ngan-Magistrats. Es besitzt ein Likinamt mit einem für ausländische (speziell deutsche) Waren sehr niedrigen Tarif und ist an den Regierungstelegraphen Ta chien lu-Chengtu angeschlossen. Auch das Kaiserlich Chinesische Postamt hat dort seit kurzem

eine Agentur mit Kurierdienst nach Ta chien lu und Chengtu. Trotzdem macht die Stadt, die etwa 30 000 — 40 000 Einwohner haben dürfte, nur den Eindruck eines Gebirgsdorfes; die Straßen sind verwahrlost und schmutzig; nirgends ein größerer Laden oder ein Gebäude, das aus der grauen Häusermasse hervorsticht. Yachou ist lediglich Transitstation für den Reise- und Warenverkehr von und nach Tibet via Tachien lu, welches in 8 Tagesreisen zu erreichen ist. Auch nach dem »Chienchang-Valley« im Südwesten von Szechuan (12 Stationen bis Ning yüan fu) findet ein lebhafter Durchgangsverkehr statt; die Chinesen nennen Yachou deshalb auch die »ma tou«, d. h. den Verschiffungshafen von Chien chang.¹



Blick auf Yachou vom Westtor.

Von ausländischen Waren kommen hauptsächlich indisches Garn, englische Shirlings und amerikanische Drells unter Transitpaß von Chungking herauf (1898 für etwa 15 000 Taels). Der bei weitem wichtigste Durchfuhrartikel nach Ta chien lu sowohl wie nach Chien chang sind chinesische Baumwolltuche aus Shasi (sogenannte Kuang pu), mit denen neuerdings auch in Yachou aus indischem Garn hergestellte Tuche, die

¹ Von Chien chang via Yachou kommen hauptsächlich Kupfer und die Eier des Wachsinsekts für Chiating.

etwas billiger sind, konkurrieren.¹ Die jährliche Durchfuhr soll etwa $1\frac{1}{2}$ Millionen Taels betragen. Etwa 80 Prozent der Tuche werden in Yachou vor der Ausfuhr mit Indigo gefärbt. Das Shasi-Tuch kommt in Bündeln von 34 Rollen zu 24 chinesische Fuß an, und zwar dient die 34. Rolle zum Einschlagen der übrigen. Für den Transport nach Ta chien lu wird es in Bündel von 45 bis 50 Catties umgepackt; der Träger bekommt für die zehn- bis zwölf tägige Reise etwa 1000 Cash per Bündel, von denen er 2—3 tragen kann. Das gesamte Piecegoodsgeschäft liegt in den Händen von 2 Shensi- und 10 Yachoukaufleuten, welche Agenten in Shasi und Ta chien lu haben.

Von Lokalprodukten der Yachou-Präfektur ist Tee der bedeutendste Ausfuhrartikel. Die Haupt-Teedistrikte sind Chiung chou, Ming shan, Ya ngan und Yung ching, d. h. ein Gebiet von etwa 3500 englischen Quadratmeilen. Die Teestaude, die meist an den Abhängen der Hügel wächst, ist durchschnittlich 9—10 englische Fuß hoch und liefert nach vier Jahren marktfähigen Tee. Die Ernte beginnt Ende Juni; es folgen dann noch 2 Ernten, von denen die letzte (Blätter und Stengel) minderwertig ist. Die besten Sorten behalten die Chinesen für sich selbst und zahlen dafür 50—300 Cash per Catty. Nach Tibet geht nur „the merest refuse“, wie Little sagt², und kostet am Produktionsorte 15—20 Cash per Catty. Er wird mit einer Holzpresse in Paos von 15 bis 18 Catties gepreßt; ein Kuli trägt durchschnittlich 10—11 solcher Paos (etwa 108—120 kg); doch haben verschiedene Reisende auch Träger mit 13—18 Pao getroffen; bei den schwierigen Gebirgswegen eine ganz erstaunliche Leistung! Die Kulis brauchen bis Ta chien lu 15—20 Tage und erhalten etwa 500 Cash per Pao oder 200—300 Cash per Tag Trägerlohn.

Die Gesamt-Teeproduktion der Präfektur wird auf eine Million Taels geschätzt; davon soll beinahe 90 Prozent nach Tibet gehen. Der Tibettee wird nur nach Einheiten von 50 Taels gehandelt und in Silber (nicht etwa mit Exportwaren) bezahlt. Infolgedessen müssen auch die Träger die Rückreise meistens leer und auf eigene Rechnung machen.

Kohle, Eisen, Kupfer und Silber kommen in Kuan yüan pu, Yung ching und Tsing chi vor. Die tägliche Ausbeute an Kohle in Kuan yüan pu soll über 100 Taels betragen; Preis 4 Cash per Catty. Little erwähnt, daß in Yung ching Kohle für 60 Cash per Picul (100 Catties) verkauft werde. Aus Yung ching kommen eiserne Koch- und Salzsiedepfannen.

In Yachou machten wir auch Bekanntschaft mit einer chinesischen Silbermünze, die speziell für Tibet geprägt wird und auf der einen Seite das Bild des chinesischen Kaisers trägt. Sie gleicht der indischen Rupie, die sie zu verdrängen bestimmt ist. Im Herbst 1901 wurden zum erstenmal 100 000 Stück in der Münzanstalt in Chengtu hergestellt. Der Nennwert ist 3,2 Mace Kuping und wurde in Yachou zu 420 Cash genommen (1 indische Rupie gleich 500 Cash).

¹ Shasituch 24—25 Cash, Yachoutuch 20—21 Cash per chinesischen Fuß.

² Vgl. A. Little, „Mount Omi and beyond“ S. 215 ff. Ausführlieheres über den Teehandel nach Tibet enthält auch Baber, Travels and Researches in Western China. London 1882.

VII. Per Floß nach Chiating.

Wer von Yachon nach Chiating will, hat die Wahl, entweder 5 Tage über Land oder 1—2 Tage in einem Floße auf dem Ya-Flusse zu reisen. Die Entfernung auf dem Wasserwege beträgt 240 Li (nach Richthofen 270), der Höhenunterschied der beiden Orte 650 englische Fuß, so daß der Ya ein Gefälle von etwa 7 Fuß per Meile hat. Infolgedessen ist eine Schifffahrt nur mit Flößen (chinesisch p'a tze chuan) möglich. Diese Fahrzeuge



Eine Noria am Ya ho.

sind etwa 30 m lang, 3 m breit und bestehen aus 22 hohlen Bambusstämmen, die durch Querhölzer und Stricke zusammengehalten werden. Für Passagiere und wertvollere Ladung ist auf dem Floß, etwa $1\frac{1}{2}$ Fuß über dem Wasser, ein leichtes Bambusgestell errichtet, das zur Nacht und auch tagsüber zum Schutz gegen die Witterung mit Matten überdacht werden kann. Außerdem wird jedes Kolli in Matten eingewickelt, um nicht unter der Nässe zu leiden. Die Besatzung besteht aus 5 Leuten; der »Laudah« führt das linke, hintere Ruder, das gleichzeitig als Steuer dient; vorne rechts sind zwei weitere Ruder; die übrige Mannschaft hantiert mit Bootshaken. Der Bau eines p'a tze kostet etwa 60 Taels. Für die

Fahrt flußab zahlt man 4 000 Cash (rund 4 Taels), flußauf dagegen (8—18 Tage) 15 000 Cash per Floß. Warenfracht kommt auf 4 Cash flußab und 8 Cash flußauf per Catty. Ein Floß kann 3 000—5 000 Catties laden.¹

Die Floßfahrt selbst ist ebenso reizvoll wie aufregend, aber keineswegs besonders gefährlich. Die einzige Gefahr des Umkippens auf den zahlreichen Katarakten würde zwar jedem andern Fahrzeug unfehlbar drohen, hat aber für die flach gebauten Flöße wenig zu bedeuten. Unfälle gehören deshalb auch tatsächlich zu den Seltenheiten. Die locker gefügten Bambus-



Chien fo ngai -Tausend-Buddha-Felsen- am Ya ho.

rohre, zwischen deren Ritzen das hellgrüne Wasser des Ya zu unseren Füßen schimmert, geben willig jedem Drängen und Schieben der Strömung auf den Schnellen nach; oft liegt das Floß fast quer im Flusse. Paßt der Laudah nicht auf, so dreht es sich wohl auch einmal, vom Strudel gefaßt, um seine Achse. Wo die Passage mitstroms wegen der Strudel zu riskant wäre, haben die Schiffer sich seitwärts schmale Fahrrinnen durch Aufschütten von Steindämmen künstlich geschaffen. Die Rinnen sind gerade breit genug, um das Floß durchzulassen und haben im Winter stellenweise kaum 1 Fuß

¹ Little in „Monnt Omi and beyond“ spricht von 30 000 Catties (18 Tonnen), was auf einem Mißverständnis beruhen muß.

Wasser; trotzdem schlittert das Floß infolge des starken Gefälles pfeilschnell über den Grund, durch die dichte Berührung mit dem Geröll ein unheimliches Knirschen erzeugend, das einem offenbar gerade sehr hungrigen, englischen Reisenden im ersten Augenblick als *•a noise as of frying in fat•* in die Ohren klang.

Von landschaftlich großer Schönheit ist die *•Wu kwei•* oder *•Schildkrötenschlucht•*, die den Vergleich mit mancher der berühmten Yangtse-Gorges zwischen Ichang und Chungking ansieht. Beim Antritt aus der



Stromschnellen im Ya ho.

Schlucht nach mehr als zweistündiger Fahrt tauchen in der Ferne bereits die blauen Massen mächtiger Berge auf, unter ihnen auch der 3 000 m hohe, heilige Omei shan. Unsere Nachtstation war bei der Kreisstadt Hung ya hsien, 120 Li von Yachou; wir hatten Anfang März, also bei Niedrigwasser, 8 Stunden bis dahin gebraucht. Von Hung ya bis Chiating sind es nochmals 120 Li; doch ist das Gefälle auf der letzten Strecke geringer.

Etwa 10 km vor Chiating vereinigt sich der Ya mit dem Ta tu ho, der nach von Richthofen auf 200 Li schiffbar sein soll. Nach der *•Chronik von Chiating•* (Chia ting fu chih) entspringt der Ta tu ho westlich von Sung pan ting auf dem Yang po ling, fließt dann südwestlich über die

Si fan-Orte Tsa ku, Chang ku und Mei lo, kehrt dann nach Osten an Lu ting chiao und Yüe chün ting vorbei und durchschneidet die Kreisstadt Omei hsien am Fuße des gleichnamigen Berges.

Der Name Tung ho (Kupferfluß), der sich auf den europäischen Karten findet, wird in der Chronik nur als Nebenbezeichnung des Ya, nicht aber des Ta tu ho erwähnt.

Itinerar.

Von Chengtu via Kuan hsien nach Yachou.
(Über Land.)

Datum	Ort	Entfernung von Chengtu in Li	Tages- leistung in Li	Einwohnerzahl
Februar				
26.	Pi hsien	50	50	etwa 30 000
27.	Kuan hsien	120	70	• 25 000
März				
1.	Ching chêng Pu chi chiao Kai tze chang Fen chou	195	75	• 4 500
2.	Ta yi hsien Chiung chou	245 295	100	• 20 000
3.	Pai chang yi	375	80	• 1 800
4.	Ming shau Chin chi kwau Ya chou	415 435 455	80	• 2 000 30—40 000

Von Yachou nach Chiating.
(Im Floß auf dem Ya ho.)

7.	Huug ya hsien	575	120	
8.	Chia ting fu	695	120	etwa 60 000

VIII. Chiating.

Die Präfekturstadt Chiating fu ist äußerst malerisch auf einer Halbinsel gelegen, die im Osten vom Miu und im Westen von dem vereinigten Ya und Ta tu ho umspült wird. Die Stadt steigt nach Norden zu an, so daß der Stadtteil an der Nordmauer, wo auch die englischen und ame-



Kopf des Felsenbuddhas.

rikanischen Missionen sich angesiedelt haben, bereits 200—300 Fuß über dem Flusse liegt. Bis an den Fuß der westlichen Berge dehnt sich ein weites, fruchtbares Gefilde. Das schönste Panorama genießt man von dem Chiating gegenüber auf dem linken Miu-Ufer gelegenen Tung po lou, einer reizenden Tempelaulage mit Gärten und Rondells, dem Andenken des Dichters Su tung po aus dem benachbarten Omei hsiu geweiht. Auf dem

über breite Stufen führenden Wege zum »Tung po-Pavillon« kommt man an dem Haupte eines Riesenbuddhas vorbei, der hier in einer Nische zwischen zwei Felsen sitzt, die Hände auf den Knien und die Füße im Fluß. Die Figur ist ca. 130 m hoch und entspricht in der Hauptsache der natürlichen Formation des Felsens, an der die Hand des Bildhauers nur hier und da etwas nachzuhelfen hatte. Ein paar Grasbüschel genügten, um den Gott



Der Tung po lou.

mit Tituslückchen, buschigen Augenbrauen und melancholisch herabhängendem Schnurrbart zu schmücken. Was künstlich an der Statue ist, schreibt die Überlieferung einem Priester Tseug hai tung aus dem 9. Jahrhundert n. Chr. zu. Am Fuße des Felsens, der ziemlich genau der Mündung des Ya in den Min gegenüber liegt, befinden sich bei Hochwasser gefährliche Strudel.

Chiating ist in seinen Straßen und Läden ein kleiner Abklatsch von Chengtu; es macht den Eindruck einer wohlhabenden, aber nicht sehr leb-

haften Geschäftsstadt. Die Einwohnerzahl wurde uns auf 60 000 angegeben. In ältester Zeit war Chien wei hsien das Haupt der sieben heute zur Präfektur Chiating gehörigen Kreise. Chiating selbst wurde unter der Chou-Dynastie »Chia chou« und unter der Sung-Dynastie (10. bis 13. Jahrhundert) Präfektur. Die Stadt zerfällt in Alt- und Neustadt mit getrennten Stadtmauern. Die größeren industriellen Etablissements, wie Seidenwebereien und Indigofärbereien, sind meist in der Vorstadt. Die Liegeplätze der Sampans, Flöße und großen Dschunken sind entlang dem West- und dem Ostwall bis weit oberhalb und unterhalb der Stadt verteilt. Holz, Salz und Weinkrüge fallen als Hauptstapel an den Landungsplätzen in die Augen. Von der Stadt hinüber nach dem linken Ufer des Min zieht sich eine lange Sandbank, die jetzt (im März) nur eine schmale Fahrinne freiläßt und selbst bei Hochwasser eine Gefahr für tiefgehende Dschunken ist.

Die Stadtmauer aus der Zeit Chien lungs hat nicht weniger als zehn Tore, die bei Hochwasser direkt in den Fluß münden.

Seide und Weißwachs sind die beiden wertvollsten Erzeugnisse der Chiating-Präfektur. Es kommt von dort die beste weiße Seide. Das Zentrum der Seidenzucht ist jetzt der Ort Su chi auf dem Wege von Chiating nach O mei hsien.

Von Seidenstoffen werden »ta chou« (schwerer, glatter, meist weißer Stoff), fu tsung (Pongee) und tsung pa (dünne Gewebe für Tibet) in Chiating und Umgegend hergestellt. In Chiating sind etwa 170, in Suchi und Pai yang pa ca. 100 Webstühle für Seidenstoffe tätig. Der Handel in Tachou, Fu tsung und Tsung pa soll über 1 Million Tails jährlich einbringen. Rohseide wird für 600 000—700 000 Tails ausgeführt; Hauptabnehmer sind die Webereien in Chengtu. 70 Prozent der Rohseide ist gelb, 30 Prozent weiß.

Über das Weißwachs (pai la) und den höchst interessanten Prozeß seiner Gewinnung hat der englische Generalkonsul Hosie in seinem Buche »Three years in Western China«, Chapter XI, erschöpfend berichtet. Die Eier des Wachssekts müssen bekanntlich in vierzehntägigen Nachtmärschen über schwierige Gebirgswege von Ning yüan fu nach Chiating gebracht werden, wo man sie auf dem Weißwachsbäum (pai la shu) aufhängt. Die jährliche Ausfuhr von Weißwachs wurde uns auf 300 000—400 000 Tails angegeben; frühere Reisende schätzten sie sogar auf 1 Million Tails; doch ist der Handel schon seit Jahren im Rückgang begriffen. Nach der Zollstatistik wurden 1902 aus Chungking 9851 Piculs im Werte von 472 830 Tails ausgeführt. In Chiating kostete das Picul 44 Tails.

Der gesamte Weißwachshandel der Provinz Szechuan ist monopolisiert von der »Szechuan-Weißwachsgesellschaft« (Szechuan pai la kung sse), die ihren Sitz in Chiating hat.

Die Statuten der Gesellschaft enthalten unter anderem folgende Bestimmungen:

1. Alles in Szechuan erzeugte Weißwachs wird ausschließlich durch die Gesellschaft gehandelt: Einerlei, ob die Gesellschaft für eigene Rechnung oder für Rechnung ihrer Mitglieder handelt, so wird sie nie den Preis diktieren; dafür darf auch niemand unter Umgehung der Gesellschaft in

Weißwachs handeln. Die Gesellschaft erhebt per Picul Wachs eine Abgabe von 0,33 Taels »kung fei«. Als Silbergewicht gilt das alte Wachsgewicht (la p'ing).

2. Die Gesellschaft erhebt in Vertretung der Behörden die Loti-Abgabe (eine Art Oktroi). Weißwachs zur Ausfuhr nach Chungking zahlt per Picul 1,7 Taels »La ping«, wovon 0,34 Taels auf den Verkäufer und der Rest auf den Käufer fallen. Wachs, das flußaufwärts geht, zahlt nur 0,68 Taels Lo ti shui, wovon Käufer und Verkäufer je die Hälfte tragen.



Hausboote bei Chiating.

Weißwachs, das in Chiating Lo ti shui gezahlt hat, ist bei der Ausfuhr aus Chungking in gecharterten Dschunken von der Lao li-Abgabe befreit.

3. Bei Verkauf unter Umgehung der Gesellschaft werden Käufer und Verkäufer mit 50 Prozent des Kaufpreises bestraft, wovon 20 Prozent der Angeber als Belohnung erhält.

4. Tributwachs (für den kaiserlichen Hof) zahlt weder Lo ti shui noch Kung fei.

5. Die Mitglieder können ihre Wachsorräte gratis bei der Gesellschaft lagern.

6 Mitglieder können ihre Vorräte bei der Gesellschaft lombardieren: Kapital und Zinsen werden seinerzeit vom Verkaufspreise einbehalten. Lagert die verpfändete Ware länger als drei Monate, so verkauft die Gesellschaft sie für Rechnung des Darlehnehmers.

7. Verkauf gefälschten Wachses wird mit 40 Prozent des Marktpreises bestraft.

8. Die Gesellschaft hat das Recht, sechsprozentige Anteilscheine à 100 Taels (Ku ping 97) auszugeben. Ausländer sind ausgeschlossen.

9. Die Gesellschaft erhält von der Provinzialregierung eine Beihilfe von 40 000 Taels, zu 12 Prozent verzinslich.

10. Jahresbilanz ist dem »Zentralhandelsamt« (Shang wu tsung chü) in Chengtu einzureichen.

11. Bei Verteilung des Reingewinnes sind Zinsen-, Reserve- und Dividenden- (Hung hsi-) Fonds vorgesehen.

Die Einfuhr fremder Waren ist ziemlich bedeutend, da sie außer dem Bedarf der Präfektur auch die Durchfuhren nach dem Westen (Ya chow, Chien chang, Tibet) umfaßt. Der Gewährsmann der Blackburn Mission schätzte die Einfuhr von Piecegoods auf 150 000—200 000 Taels und die von Baumwollgarn auf 500 000 Taels. Wir erhielten von chinesischen Kaufleuten folgende Ziffern für die Einfuhr:

Italians	10 000 Stück
Amerik. Drills	2 000 Ballen
Engl. Sheetings	4 000 "
	(à 30 Stück)
Taschen- und Weckeruhren	200—300 Stück
Anilinfarben	40—50 Piculs
Nadeln	7—8 "
Messingknöpfe	12—13 "

Nach der Zollstatistik von 1898 gingen für 463 638 Taels fremde Waren (einschließlich 3000 Piculs chinesisches Baumwollgarn) von Chungking unter Transitpaß nach Chiating.

Die Waren werden fast alle in Chungking gekauft und kommen auf Dschunken nach Chiating; nur wertvollere Ware wird über Land transportiert. Der Transport von 10 Stück Piecegoods (d. i. die Last eines Trägers) auf dem Landwege (10—12 Tage) kostet 4 500 Cash. Die Bootsfahrt für 1 Ballen Piecegoods (30 Stück) kommt auf 800—1000 Cash. Dafür dauert die Reise aber 20—30 Tage, und es muß Likin in Luchou gezahlt werden. Der Tonnengehalt der Kargo-Dschunken schwankt zwischen 100 und 800 Piculs; ihr Tiefgang ist 3—5 chinesische Fuß.

Von wichtigeren Ausfuhrartikeln für den europäischen Markt liefert Chiating noch Kuhhäute (400 Piculs), Büffelhäute (200 Piculs), Ziegenfelle (200 Piculs), Borsten (600 Piculs) und Seidenabfälle (1000 Piculs).

Das Verhältnis des Chiating-Taels zum Schanghai-Tael war 92:100.

Chiating ist Likinstation und rangiert in bezug auf die Höhe der Einnahmen wohl gleich hinter Hochou. Die Stadt ist in einem Umkreis von 5 Li mit einem Gürtel von Likinposten umgeben. Die wichtigsten

sind Pau chu wan für Waren aus Yachou (Holz aus Hung ya für 200 000 Taels, Papier aus Chia chiang für 100 000 Taels), Ying men k'ou für Waren aus Chengtu usw. (Tabak für 200 000—300 000 Taels), T'u chia chang für Waren aus Chungking auf dem Wasserwege, Yin chun men für Waren aus Chungking auf dem Landwege.

IX. Die Schiffbarkeit des Min zwischen Suifu und Chiating.

Daß der Min bis nach Chiating auch für Dampfer schiffbar ist, haben die englischen und französischen Kanonenboote bewiesen, welche wiederholt zur Hochwasserzeit Chiating angelaufen haben. Auf der rund 175 km langen Strecke Suifu—Chiating ist eine Anzahl Stromschnellen und Felsen, von denen einige im Sommer, andere im Winter die Schifffahrt erschweren und gefährden. Der Laudah meines Hausboots hat mir darüber folgende Angaben gemacht, die ich wörtlich übersetze:

1. Cha yü tze (Speerfischfelsen) 2 Li oberhalb Chienwei hsien, nach Süden vorgelagert, bei Hochwasser keine Gefahr, vom chinesischen zehnten bis zweiten Monat gefährlich, weil seicht und starke Strömung; der Stein gleicht einem Fischrücken; wenn ein Boot gegengetrieben wird, muß es zerschellen. Man muß über 1 Chang weit vom Fischrücken ab bleiben. Auf der Stromschnelle sind bei Niedrigwasser 4, bei Hochwasser 50—60 chinesische Fuß Wasser. (Große Dschunken gehen 3—4, kleinere 1—3 Fuß tief.)

2. Chu chüan men (Schweinestalltor), 40 Li von Chien wei; nur bei Niedrigwasser gefährlich wegen eines Steines, der einem Tore gleicht, mit sehr schmaler Durchfahrt nach Norden. Boote müssen nach Süden halten. Bei Niedrigwasser 5 Fuß Wasser auf dem T'an (Stromschnelle).

3. Tsao chi lung, 3 Li oberhalb Chien wei; im Januar und Februar kein Wasser, im Sommer 50—60 Fuß. Der T'an ist steil ansteigend, weshalb stromaufwärts die Boote Mühe haben, hinüberzukommen und in Gefahr sind, von der Strömung zurückgerissen und gegen die Felsen geworfen zu werden.

4. Tao shih kwan, 80 Li oberhalb Chien wei, bei Hochwasser sehr gefährlich. Der Strudel ist auf der Nordseite, wo sich eine »Höhle« befindet, in die Schiffe leicht hineingerissen werden. Man muß nach Süden halten.

5. Huang chin t'an, 10 Li unterhalb Chien wei, bei Niedrigwasser gefährlich wegen einer Felsbank auf der Südseite; im Winter 6 Fuß Wasser.

6. Chu shih t'an, 10—15 Li unterhalb Chien wei; bei Niedrigwasser 7 Fuß; sehr gefährlich; auf beiden Seiten Felsen, die einen »Hohlweg« bilden; man muß in der Mitte bleiben.

7. Lau ya tan, 140 Li oberhalb Suifu; bei Niedrigwasser 4 Fuß. Starke Strudel auf der Nordseite.

8. Su chia wan, etwa 100 Li oberhalb Suifu, bei Niedrigwasser 3—4 Fuß; im Sommer 50—60 Fuß; dann Vorsicht wegen eines Felsens auf der Südseite.

9. Shih yah tze (»Steinete«), 60 Li oberhalb Suifu; im Winter Vorsicht wegen einer engen und seichten (3 Fuß Wasser) Passage; man muß direkt nördlich steuern.

X. Suifu.

Suifu oder, wie es in der Amtssprache heißt, Hsü chow fu liegt ähnlich wie Chungking an den Ufern von zwei Flüssen, indem vor seinen Mauern der Min und der Yangtse sich vereinigen. Die Stelle des Zusammenflusses ist deutlich markiert, da die Wasser des Min klar und grün, die des Yangtse trübe und gelb sind. Nach Auffassung der Chinesen ist der Yangtse, der hier Chin sha Chiang-(»Goldsandstrom«) heißt, der kleinere und der Min der »Ta Chiang« oder »Große Strom«. Man hat auch tatsächlich den Eindruck, als ob der Min die größeren Wassermengen mit sich führe; außerdem ist er kommerziell der bedeutendere Strom, da auf dem Yangtse westlich von Suifu nur noch wenig Schifffahrt bis zu dem 65 Meilen oberhalb gelegenen Ping shan hsien getrieben wird.

Das Terrain, auf dem die Stadt Suifu steht, ist nicht sehr ausgedehnt. Es ist ein ziemlich regelmäßiges Quadrat mit vier Hauptstraßen, die nach den Himmelsrichtungen benannt sind; sie zeichnen sich weder durch übertriebene Reinlichkeit noch durch Breite aus. Bei einem flüchtigen Gang durch die Straßen fallen die vielen Läden mit Zinnwaren, Strohmatten, Yünnan-Tee und kandierte Früchten auf.

Die Außenstadt hat zwar weniger große Läden und Gebäude, steht aber an Ausdehnung und Dichtigkeit der Bevölkerung hinter der Altstadt kaum zurück. Die Angaben über die Einwohnerzahl schwanken zwischen 150 000 und 200 000. Im Gegensatz zu den meisten anderen chinesischen Städten, wo ausgedehnte Gartenanlagen und unbebaute Flächen sich innerhalb der Mauern befinden, ist im Areal von Suifu kaum ein leeres Fleckchen zu entdecken. Das Hinterland ist gebirgig und weithin mit Grabhügeln bedeckt.

In alter Zeit lag Suifu auf dem anderen (östlichen) Ufer des Min; das heutige Stadtgebiet war ehemals Lolo-Territorium. Die Chinesen trieben die Lolo etwa drei Tage weit westlich von hier, wo noch heute die Gebietsgrenze sich befindet. Noch bis vor einigen Jahren pflegten Abgesandte der Lolo jährlich einmal nach Suifu zu kommen, um dem dortigen Militärmandarin ihren Respekt zu bezeigen. Das letztemal wurden sie von dem Mandarin, der ein Mohammedaner war, mehrere Tage lang reichlich bewirtet und gefeiert, dann aber auf der Rückreise nicht weit außerhalb

der Stadt von ihrer chinesischen Eskorte niedergemacht. Ihre Köpfe — über 30 — wurden in Körben auf der Stadtmauer ausgestellt. Seit diesem Menchelmord hat kein Lolo mehr in Suifu sich gezeigt. Erst in Ping shan hsien, dem Endpunkte der Yangtse-Schiffahrt, findet man einige Lolos, die dort als Geiseln im Yamen des chinesischen Magistrats gehalten werden.

In Suifu sind englische, amerikanische und französische Missionen vertreten. Die römisch-katholische Mission, mit einem Bischof an der Spitze, ist hier schon über 200 Jahre ansässig und besitzt stattliche Kapellen,



Der Yangtse bei Suifu.

Schulhäuser und ein ganz modern eingerichtetes Krankenhaus, als dessen Leiter ein französischer Militärarzt ansersehen ist. In den letzten Jahren hat die Mission einen großen Landstrich am Südufer des Yangtse, der Stadt gegenüber, erworben; ein Teil desselben steht der französischen Marine zur Verfügung, um dort Kohlen usw. zu lagern und Sommerquartiere für die Besatzung der Flußkanonenboote bauen zu können. Die Chinesen in Suifu behaupten, der Landerwerb stehe mit den Plänen der französischen Yünnan-Eisenbahn in Verbindung, die bei Suifu den Yangtse erreichen soll.

Suifu ist Post- und Telegraphenstation; Briefe von Chungking brauchen über Land fünf Tage.

Als Handelsplatz, und zwar in erster Linie als Warenverteiler, kommt Suifu gleich hinter Chungking. Die Chinesen nennen Suifu »Yünnan k'ou tze«, d. h. »Yünnan-Hafen«, mit Bezug auf seinen bedeutenden Transitverkehr von und nach der Provinz Yünnan. Sein Handel besteht aus:

I. Einfuhrhandel, und zwar

- a) für lokalen Konsum,
- b) Durchfuhr nach Yünnan,
- c) " den Min hinauf;

II. Ausfuhrhandel, ebenfalls sich zusammensetzend aus

- a) Lokalerzeugnissen,
- b) Durchfuhr aus Yünnan,
- c) " den Min herab.

Die Einfuhr für den lokalen Konsum, aus chinesischen und fremden Waren bestehend, ist an sich schon sehr bedeutend, weil die Präfektur Suifu infolge der zahlreichen zu ihr gehörigen Salzdistrikte eine der reichsten der ganzen Provinz ist. Shasi-Tuche und Rohbaumwolle dürften neben Medizinen und Delikatessen wohl die wichtigsten chinesischen Ausfuhrartikel sein. Die Einfuhr ausländischer Waren (englische Piecegoods, indisches und japanisches Garn, deutsche Farben und Nadeln) läßt sich nur annähernd schätzen. Es sind 30 Piecegoods-Händler am Platze, die sämtlich in Chungking einkaufen. Einer der Händler gab uns nachstehende Zahlen über die Einfuhr von Piecegoods:

Sheetings (amerikanische und englische)	etwa 100 000 Stück
Lastings	5 000 "
Italians (meist schwarze)	1 200 "
Russian Cloth	500 "
Long Ells	1 000 "

Anilinfarben sollen für etwa 10 000 Taels eingeführt werden. Nach der Zollstatistik wurden 1898 für rund 30 000 Taels fremde Waren von Chungking unter Transitpaß nach Suifu verschifft; doch kann diese Zahl nur einen kleinen Bruchteil der wirklichen Verschiffungen darstellen, weil auf dieser Strecke von Transitpässen nur wenig Gebrauch gemacht wird. Die Waren passieren unterwegs nur eine einzige Likinstation in Luchou, so daß Likin billiger als der Transitzoll ist.

Der Durchfuhrhandel nach Yünnan läßt sich, soweit es sich um chinesische Waren handelt, nicht kontrollieren. Er steht aber an Wert sicherlich nicht hinter dem Durchfuhrhandel aus Yünnan zurück, da derselbe hauptsächlich in Waren und nicht in Silber bezahlt wird. Nach einer Schätzung chinesischer Kaufleute beträgt die Durchfuhr ausländischer Waren nach Yünnan (hauptsächlich wieder Garn, Piecegoods und Farben) 300 000—400 000 Taels; Transitzölle werden fast gar keine benutzt (1902 nur für etwas über 9 000 Taels).

Der aus fremden und chinesischen Waren bestehende Durchfuhrhandel den Min hinauf nach Chiating, Yachou, Chengtu und den Städten der Chengtu-Ebene interessiert hauptsächlich im Hinblick auf die

im nächsten Abschnitte zu besprechende Schifffahrt Suifu-Wan hsien. Gerade dieser Durchfuhrhandel wird einen erheblichen Teil der Frachten für die nach Suifu fahrenden Dampfer ausmachen. Eine Spezialität des chinesischen Transit Handels ist Branntwein aus Chiang ching (oberhalb Chungking), der in großen Tonkrügen, zum Teil auf den früher beschriebenen Flößen, hauptsächlich nach Chiating und Yachou verschifft wird.

Was den Ausfuhrhandel anlangt, so sind die wichtigsten Ausfuhrartikel lokalen Ursprungs:

Zuckerrohr	jährliche Ausfuhr für 800 000 — 900 000 Taels
Kandierte Früchte (Ingwer, Kirschen, Pflaumen, Melonen, Apfelsinen)	700 000 — 800 000 "
Strohmatte	über 100 000 "
Häute	1 500 Piculs
Borsten	2 000 "
Rohseide	300 "
	(60 Prozent gelb)

Aus Yünnan kommen Opium (etwa 1 Million Taels), Schinken (I. Qualität 3 Mace per Catty) für etwa 150 000 Taels, Pu erh-Tee (1 Paket à 7 Preßknuchen 1,70 Taels) für über 1 Million Taels. Dazu kommen noch Kupfer und Jade und etwas Moschus, für die leider keine Zahlen vorliegen. Tee und Opium zahlen Zoll und Likin bei der Einfuhr in Suifu.

Die den Min herunterkommenden Ausfuhrartikel haben meist schon in früheren Kapiteln Erwähnung gefunden. Sie haben für die künftige Dampfschifffahrt bis Suifu dieselbe Bedeutung, wie die Minaufwärtsgehenden Durchfuhr. Zucker und Tabak aus der Chengtu-Ebene dürften wohl den größten Raum einnehmen.

Als Orte, wo Kohlen gewonnen werden, wurden uns Liang Chiang k'ou, Han wang shan und Hsiang pi tze genannt, 20, 140 bzw. 40 Li von Suifu entfernt.

XI. Aussichten einer Dampfschifffahrt zwischen Suifu und Wan hsien.

Fast in allen bisher veröffentlichten Erörterungen der Ichang-Chungking-Schifffahrt findet sich schon seit Jahren ein Hinweis darauf, daß diese noch einige 450 km über Chungking hinaus bis nach Suifu ausgedehnt werden könne und müsse. Nachdem man aber in letzter Zeit — besonders seit dem Untergange des deutschen Dampfers »Sui hsien« — bezüglich der Möglichkeit einer regelmäßigen Dampfschifffahrt auf den Stromschnellen unterhalb Wan hsiens immer skeptischer geworden ist, hat man das Problem in zwei Teile geteilt und pflegt nunmehr die Befahrung der Stromschnellen und eine Schifffahrt von Wan hsien bis Suifu unabhängig

voneinander zu erörtern. Nach meiner Ansicht ist dies auch die einzige Möglichkeit, einer praktischen Lösung der ganzen Frage allmählich näher zu kommen. Eine Schifffahrt von Wan hsien nach Suifu wird reifssieren, auch wenn es unterhalb Wan hsiens noch auf Jahre hinaus bei der jetzigen chinesischen Dschunkenschifffahrt verbleibt. Im Gegensatz zu dem Stromschnellengebiet erfordert die Strecke Wan hsien—Suifu kaum mehr ein eingehenderes Studium der Stromverhältnisse, weil schon das bisher bekannte Kartenmaterial erkennen läßt, daß ernstere Schwierigkeiten nicht



Bootsanlegeplatz am Yangtse zwischen Suifu und Chungking.

vorhanden sind. Aus demselben Grunde werden wohl auch an die Konstruktion und den Tiefgang des Dampfers kaum besondere Anforderungen zu stellen sein. Es wird schließlich auch keine ernstlichen Schwierigkeiten machen, die betreffenden Dampfer mit Hilfe von „trackers“ und unter Anwendung aller Vorsichtsmaßregeln unter eigenem Dampfe bis nach Wan hsien zu bugsieren. Die Anlage eines kleinen Docks oder einer Reparaturwerkstätte in Wan hsien oder Chungking wird mit der Zeit schon wegen der dort stationierten Kriegsschiffe notwendig werden.

Als Laie möchte ich mich aber über diese technischen Fragen hier nicht äußern. Nur über die wirtschaftliche Seite der Frage möchte ich

hier noch einige Daten auf Grund der an Ort und Stelle gesammelten Informationen geben.

Der Grund, weshalb Wan hsien und Suifu als Ausgangs- bzw. Endpunkt einer Dampfschiffahrt gedacht sind, ist zunächst ein rein technischer, weil westlich von Suifu Dampfer nicht mehr fahren können, und östlich von Wan hsien die Stromschnellen zum mindesten einen besonders konstruierten Dampfer verlangen. Aber auch die wirtschaftliche Bedeutung der beiden Städte rechtfertigt es, sie als Rahmen für ein Schiffahrtsunternehmen zu wählen.



Wasserträger am Taiping-Tore von Chungking.

Über den Handel Suifus gibt das vorausgehende Kapitel Anskunft; die Stadt ist heute schon ein hervorragender Transitplatz und wird es noch mehr sein als Endpunkt einer Dampfschiffahrt; denn dann wird ein großer Teil der Waren, die heute noch über Land gehen — das sind besonders die wertvolleren Güter — oder die zur Hochwasserzeit von und nach der Chengtu-Ebene in Dschunken durchpassieren, bis oder von Snifu mit Dampfern verfrachtet werden.

Von Wan hsien aus werden die Dampfer die ganzen Ladungen der gecharterten und Likin-Dschunken für Chungking bekommen, ob auch die

Ausfahren von Chungking bis Wan hsien, erscheint mir vorläufig zweifelhaft; die Zeitersparnis bei einer Verschiffung mit Dampfern flußabwärts ist wohl zu unbedeutend und wird die Kosten des Umladens auf Dschunken in Wan hsien nicht verlohnen, solange nicht auch jenseits Wan hsien ein anderes Schifffahrtssystem eingerichtet sein wird. Die Eröffnung Wan hsiens als Vertragshafen ist selbstverständlich die Voraussetzung für das ganze Unternehmen.

Zwischen Wan hsien und Chungking liegt noch eine Reihe größerer Plätze, die sowohl Waren als auch besonders Passagiere liefern werden.



Flußaufwärts segelnde Dschunken bei Chungking.

Es sind dies die Städte Chungchou, Fengtu, Fuchou, Changshou und Mutung. An diesen fünf Orten müßte es den Dampfern gestattet sein, ähnlich wie bei den sogenannten Yangtse-stages, auf dem unteren Flusse Passagiere und Güter zu laden und zu löschen. Die Opiumausfuhr der vier erstgenannten Städte betrug nach einer Statistik von 1891 bereits über 14000 Piculs, wovon etwa 8000 Piculs auf Fuchou und 5000 auf Fengtu entfielen. Von Fuchou kommen außerdem große Quantitäten Hanf zur Ausfuhr.

Von den Städten zwischen Chungking und Suifu ist Luchou die bedeutendste. Sie liegt an der Mündung des To Chiang, der nach Baber

bis Tze chou voraussichtlich zu jeder Jahreszeit mit kleinen Dampfern befahren werden könnte. Zwischen Nei Chiang und Tze chou (24 englische Meilen) soll der Fluß durchschnittlich 200 Yards breit sein. Hinter Tze



Brücke bei Wau hsien, welche die Alt- und Neustadt verbindet.

chou sind Stromschnellen und mehrere seichte Stellen. Bei Tze yang hsien ist der To im Sommer noch etwa 150 Yards breit. Nach einer Mitteilung des Zollamts in Chungking gehen in den Sommermonaten etwa 10 Dschun-

ken von Chungking nach Plätzen am To-Flusse ab mit einer durchschnittlichen Ladefähigkeit von 500 Piculs und $3\frac{1}{2}$ Fuß Tiefgang. In Nei chiang (große Zuckerausfuhr und Baumwolleneinfuhr) wird meist auf kleinere Boote für die Fahrt flußaufwärts umgeladen; von Oktober ab findet die Umladung schon in Luchou statt.

Was Suifu für Yünnan, ist Luchou für die Provinz Kueichou. Aus Kueichou kommen hauptsächlich Gallen, Papier, Borsten und Opium (für 400 000—500 000 Taels im ganzen). Nach Kueichou gehen via Luchou



Unser Hausboot im Hsing lung tau.

ausländische Waren (etwa 200 000 Taels), ferner gefärbtes einheimisches Tuch, Seidenstoffe, Fußbänder, »Secondhand«-Kleider usw. (etwa 500 000 bis 600 000 Taels).

Die Einfuhr fremder Waren aus Chungking unter Transitpaß nach Luchou betrug 1898 nur 11 605 Taels, darunter hauptsächlich chinesisches Baumwollgarn aus den Spinnereien in Schanghai und Wuchang.

Luchou hat etwa 200 000 Einwohner. Nach einer Zählung im Jahre 1882 lebten in dem ganzen Bezirke, der 310 220 Li mißt und die Kreisstädte Ho chiang, Na chi und Chiang an umfaßt, 283 000 Männer und 236 000 Frauen, davon waren 108 300 Personen Grundsteuerzahler.

Die Chronik erwähnt Eisen- und Bleibergwerke; Eisen- und Kohlenhandlungen trifft man in großer Zahl in den Straßen der Stadt. Sonst fallen besonders einige große Seidenläden auf sowie die vielen Uhren aller Art und Größe in den »tsa huo p'u« (»Sundries« = Geschäfte). Eine der Straßen ist ganz mit Hornschnitzern besetzt, die recht hübsche Sachen, unter anderem auch feine Hornkämme, herstellen.

Luchou ist das einzige Likinamt zwischen Chungking und Chiating. Es wurden früher durchschnittlich 2 Prozent ad valorem erhoben; heute



In der Feng hsiang oder Windbox-gorge.

ist der Satz besonders für fremde Waren kaum mehr 1 Prozent. So zahlt z. B. ein Stück Schirting nur 20 Cash Likin.

Die Eröffnung Luchous als Vertragshafen wird für eine künftige Dampfschiffahrt für die Dauer kaum entbehrt werden können. Als Passagierstationen würden auf der Strecke Chungking-Suifu außerdem noch die Kreis- und Marktstädte Chiang ching, Ho chiang, Na chi und Chiang an in Frage kommen.

Es kann' zum Schlusse nur nochmals die Hoffnung ausgesprochen werden, daß man sich auch in deutschen Reedereikreisen entschließt, der

Schiffahrt auf dem oberen Yangtse die Aufmerksamkeit zu widmen, die sie mit Rücksicht auf ihre enorme wirtschaftliche Bedeutung verdient. Das Projekt einer Schiffahrt von Wau hsien nach Suifu sollte hierbei in erster Linie ins Auge gefaßt werden, weil es weniger Schwierigkeiten bietet als die Schiffahrt auf den Stromschnellen, und weil es, wie ich im vorstehenden darzutun mich bemüht habe, auch sehr wohl unabhängig von der letzteren mit begründeter Aussicht auf Erfolg in Angriff genommen werden kann.



Zu:



Zu:

Grammatik der Ponapesprache.

Von Reg.-Arzt Dr. GIRSCHNER.

Einleitung.

Verbreitung der Sprache.

Die Ponapesprache wird gesprochen: auf der Insel Ponape von 3165 Menschen, auf der Insel Piñelap von 890 Menschen, auf der Insel Nātik von 212 Menschen, auf der Insel Mokil von 206 Menschen. Im ganzen von 4473 Menschen.

Die Dialekte von Piñelap und Mokil zeigen einige Abweichungen von der Sprache der Hauptinsel. Auf Nātik soll früher eine andere Sprache verbreitet gewesen sein, die aber durch Ermordung sämtlicher männlicher Einwohner (bis auf ein Kind) vernichtet ist. Die eingedrungenen Eroberer von Ponape haben ihre Sprache dorthin verpflanzt.

Die Ponapesprache gehört der Austronesischen Sprachgruppe an und hat Verwandtschaft mit den übrigen mikronesischen, insbesondere der auf den Zentralkarolinen verbreiteten Sprache; doch sind die Abweichungen so groß, daß die Bewohner von Truk und Ponape sich gegenseitig nicht verstehen.

In früheren Zeiten muß auf Ponape eine andere Sprache verbreitet gewesen sein, die von den jetzigen Eingeborenen die »Sprache der Vorzeit« genannt wird, sie lebt noch fort in den mündlich überlieferten, alten Gesängen, die bei Festlichkeiten vorgetragen werden;¹ das Verständnis für sie ist völlig erloschen.

Dialekte.

Wie schon bemerkt, ist auf Piñelap und Mokil ein von dem auf Ponape gesprochener abweichender Dialekt verbreitet; doch herrschen auch auf der Hauptinsel selbst mundartliche Verschiedenheiten; die Aussprache der Vokale ist im Norden der Insel eine andere wie im Süden.

Der vorliegenden Arbeit ist der Dialekt von Kiti (im Süden gelegen) zugrunde gelegt, weil die Bevölkerung dieser Landschaft die zahlreichste ist. Die angeführten sprachlichen Beispiele sind möglichst genau so wiedergegeben, wie sie von den betreffenden Personen gesprochen wurden; da

¹ Der Verfasser hat eine Anzahl dieser Gesänge aufgezeichnet und gedenkt sie später zu veröffentlichen.

indes bei einer schriftlich nicht fixierten Sprache individuelle Abweichungen in der Aussprache häufig sind, so sind dadurch einige Inkonsistenzen in der Orthographie bedingt worden.

Die Laute der Sprache.

a. Vokale und Diphthonge.

Die Aussprache der Vokale ist in den verschiedenen Gegenden der Insel sehr abweichend, vielfach sprechen auch Personen, die von demselben Platz stammen, nicht übereinstimmend.

\bar{a} = dem deutschen *a* in *Aal*, aber, klingt oft nicht ganz rein, mit leichtem Anklang an *e*.

\check{a} = dem deutschen *a* in *an*, dialektisch oft mit *ae* und \check{e} vertauscht.

\bar{e} = unserem *e* in *Eber*, zuweilen auch von $\bar{e}i$ nicht zu unterscheiden.

\check{e} = *e* in *Ebbe*, wenn nicht betont, auch gleich unserem tonlosen *e* in den Endungen *e*, *en* u. ä.

ae wird kurz gesprochen, steht in der Mitte zwischen \check{a} und \check{e} .

\bar{i} = *i* in *ihn*, dialektisch (im Norden der Insel) mit *ae* häufig vertauscht.

\bar{i} = *i* in *innen*, zuweilen vor *k* klingt es \ddot{u} ähnlich; z. B. *likot*, *Likon* fast wie *lökot*, *Lükon*.

\bar{o} = *o* in *ohne*.

oa nicht getrennt gesprochen, kommt im Hochdeutschen nicht vor; der Laut entsteht, wenn ein kurzes *o* nicht hervorgestoßen, sondern länger ausgehaucht wird; oft mit \bar{o} zu verwechseln.

\bar{u} = *u* in *Uhr*.

\ddot{u} = *u* in *unten*.

ae wird breit gesprochen, wie *ae* im lateinischen *mensae*.

ai = *ai* und *ei* in *Mai*, *Eile*.

$\bar{e}i$ getrennt gesprochen mit dem Ton auf *e*.

$\bar{a}o$ getrennt gesprochen mit dem Ton auf *a*, oft mit *au* verwechselt.

au wie unser *au* in *Au*, der Ton liegt aber mehr auf *a*.

$\bar{o}u$ mit dem Ton auf *o*, leicht mit *au* zu verwechseln, oft auch \bar{o} ähnlich.

$\bar{e}o$ mit dem Ton auf \bar{o} , klingt oft wie $\bar{e}u$; z. B. *Jautelēor*.

$\bar{e}ö$ steht lautlich zwischen \bar{e} und \bar{o} ; z. B. *Neot*.

b. Konsonanten.

p weicher wie im Deutschen, klingt oft wie *b*.

k gleichfalls weicher wie bei uns, klingt nach *g* hin.

t zwischen *t* und *d* stehend.

j hat zwei verschiedene Aussprachen, einmal, namentlich im Anfang des Wortes, klingt es wie *dsch* (*sch* nicht zu scharf gesprochen) dann auch wie ein weiches *sch*. Des leichteren Verständnisses wegen wurde von der Aufstellung verschiedener Schriftzeichen abgesehen, weil auch namentlich zuweilen in ein und demselben

Wort unter Umständen der Laut verschieden gesprochen wird; z. B. *ī a'ja*, gesprochen *ī a'scha* ich weiß, *i j'āja*, gesprochen *i tschātscha* oder *i dschādscha* ich weiß nicht.

l wie im Deutschen.

m wie im Deutschen, doch wird es im Anfang des Wortes zuweilen halb vokalisch gesprochen; z. B. *mar* die gegorene Brotfrucht, *mar* der Titel.

n wie im Deutschen.

ñ wie unser *ny* in *singen*, *klingen*, kommt auch im Wortanfang vor; z. B. *Natik*.

r wie unser Zungen- *r*.

y wie unser *j*, aber weicher, oft wie *i* vor Vokalen.

u vor Vokalen wie ein schwachgehauchtes *u*.

Der Einfachheit wegen sind in der vorliegenden Arbeit nur die Vokallängen bezeichnet; alle nicht mit Dehnungsstrich bezeichneten Vokale sind also kurz zu sprechen.

Die Betonung.

Der Wortakzent ist wenig ausgesprochen, am häufigsten ruht der Ton auf der vorletzten Silbe, Abweichungen davon sind durch das Akzentzeichen hervorgehoben.

Der Satzakzent ist sehr eigenartig und erschwert das Verständnis beim Hören der Sprache. So z. B. heißt *a' maelar* er ist gestorben; oft hört man aber *ē melar* usf.

Assimilation, Einschlebung von Lauten.

In der Ponapesprache herrscht das Bestreben, die Vokale zusammengehöriger Wörter einander ähnlich zu machen. Ausschlaggebend ist dabei meistens der Vokal der Hauptsilbe des bedeutungsvolleren, wichtigeren Wortes; z. B. *ka* = du; *ko kōjan ia?* woher kommst du? *ka pān jāmala* du wirst fortgehen u. v. a.

Des Wohlklangs wegen werden oft zwischen zusammengehörende Wörter, bei denen Konsonanten Schluß und Anfang bilden, kurze Vokale wie *ē* (tonlos), *ō* oder *ā* eingeschoben; z. B. *ol* der Mann, *tōyō* ein anderer, *ol ē tōyo* ein anderer Mann usf.

Assimilationen und Einschlebsel sind oft individuell verschieden, es lassen sich daher bestimmte Regeln dafür nicht aufstellen.

Bemerkung. Ein h. s. einem Ausdruck eingeklammert beigefügt bedeutet, daß dieser der Höhergestellten gegenüber angewendeten Rede-weise angehört, und zwar h. s.¹ Höhergestellten ersten und h. s.² zweiten Ranges. Höhergestellte sprechen in Gegenwart von Gleichstehenden oder niedriger stehenden Personen in der gewöhnlichen Sprache, Niedriger stehende aber in einer noch verschiedenen Ausdrucksweise, wenn sie von sich selbst sprechen.

Es gibt also für einzelne Begriffe drei verschiedene Ausdrucksweisen:

1. Ausdrücke, die bei Höhergestellten ersten Ranges in der Anrede angewendet werden: *lokaia main*;
2. Ausdrücke, die bei Höhergestellten zweiten Ranges in der Anrede angewendet werden: *lokaia main*;
3. Ausdrücke, die bei Höhergestellten angewendet werden, wenn der Redende von sich selbst spricht: *lokaia mpaen jōpeiti*.

I. Hauptwort.

§ 1. Hauptwörter sind:

1. Alle Bezeichnungen für lebende Wesen und Gegenstände.
2. Substantivisch gebrauchte Eigenschafts- und Zeitwörter; sie sind durch ihre Stellung im Satz oder durch ihre Verbindung mit einer Eigenschafts- oder Hinweisungsbezeichnung erkennbar. Abstrakte Begriffe werden vielfach dadurch gebildet, daß man der betreffenden Eigenschaftsbezeichnung ein *maen* voransetzt, das reich an bedeutet; z. B.:

<i>jomáo</i> krank	<i>ai jomao</i> meine Krankheit
<i>kaelail</i> gesund	<i>om kaelail</i> deine Gesundheit
<i>la'mai</i> übermütig	<i>la'mai uet</i> dieser Übermut
<i>uīya uīya</i> handeln	<i>ai uīya uīya</i> mein Handeln
<i>lámalam</i> denken	<i>a^e lámalam</i> sein denken
<i>pókepóke</i> lieben	<i>maen pókepóke</i> die Liebe
<i>línarína</i> zornig	<i>maen línarína</i> der Zorn
<i>limpoak</i> gütig	<i>maen limpoak</i> die Güte

Anmerkung. *maen* bedeutet ferner noch zum Zwecke dienend für; z. B.:

<i>intin</i> schreiben	<i>maen intin</i> zum Schreiben dienend, Schreibwerkzeug
<i>uenti</i> sich legen	<i>maen uenti</i> ein Gegenstand, der zum Liegen dient
<i>mōnti</i> sich setzen	<i>maen mōnti</i> ein Gegenstand, der zum Sitzen dient

§ 2. Geschlecht. Ein Geschlechtswort ist nicht vorhanden. Das männliche oder weibliche Geschlecht lebender Wesen ist, wenn es kenntlich gemacht werden soll, ohne weiteres ersichtlich aus den für beide Geschlechter vorhandenen, verschiedenen Bezeichnungen; z. B.:

<i>ol</i> der Mann	<i>li</i> die Frau
<i>putak</i> der Knabe	<i>jérípein</i> das Mädchen

Auch bei den Titeln (den jede erwachsene Person besitzt); z. B.:

<i>Uajai</i> (männlicher Titel), <i>Nānēp</i> (die Frau der <i>Uajai</i>)	
<i>Jautēl</i> " " <i>Katintēl</i> (die Frau des <i>Jautēl</i>)	
<i>Jómatao</i> " " <i>Katinmatao</i> (die Frau der <i>Jómatao</i>)	

Bei den Kindernamen ist gleichfalls das Geschlecht ohne weiteres erkennbar, da nach altem Herkommen für Mädchen meistens nur bestimmte

Namen gewählt werden, deren Bedeutung zwar nicht mehr bekannt ist, die aber ein weibliches Wesen charakterisieren; die Namen für Knaben sind oft ganz willkürlich.

Für einige Tiere sind getrennte Bezeichnungen für die Geschlechter vorhanden; z. B.:

kīn der Hahn, *lutok* die Henne, für die Gattung *mālek* Huhn.

la'tin männliche, *jāpa* weibliche Wildtaube, für die Gattung *muroi* Wildtaube.

ājumān männliche, *ājepein* weibliche Schildkröte, für die Gattung *uē* Schildkröte.

Sonst fügt man an den Tiernamen *ol* = Männchen, *lī* = Weibchen an; z. B.:

pu'k ol männliches, *pu'k lī* weibliches Schwein

kōu ol männliches, *kōu lī* weibliches Rind

ki'ti ol männlicher, *ki'ti lī* weiblicher Hund

Sachen, Gegenständen, abstrakten Begriffen wird nie ein Geschlecht beigelegt.

§ 3. Einzahl und Mehrzahl. Die Einzahl und Mehrzahl der Hauptwörter wird auf folgende Weise unterschieden:

1. Die Einzahl durch Hinzufügung des betreffenden Zahlwortes (s. die Zahlwörter), das eins bedeutet und auch die Geltung des unbestimmten Artikels hat; z. B.:

āramaj ēmen ein Mensch, irgend ein Mensch

tūka a'pot ein Baum

im eu ein Haus

rān eu ein Tag, eines Tages

2. Die Mehrzahl durch Beifügung der bestimmten Zahlwörter oder der eine Mehrzahl ausdrückenden Eigenschaftswörter; z. B.:

akai einige, mehrere, mit den Hinweisungsbezeichnungen *akat*,

akan ako lautend;

es dient dazu die Mehrheit ganz im allgemeinen zu bezeichnen und findet sich daher häufig für unseren Plural; z. B.:

dramaj akai kokotō Menschen kommen her.

Andere Mehrheitsbezeichnungen sind: *melaualau* wenige, *natēr* zahlreiche, *rōk* viele, reichliche, *tōatōa* viele, *karuj* alle, *karujia* alle insgesamt. *ēn*, an ein Substantiv hinten angefügt, bedeutet reich an; z. B.:

pilen wasserreich, viel Wasser

jēūn zuckerrohrreich

poro poron viele Löcher, löcherig

muroin taubenreich

tauen viele Fahrstraßen (zu Wasser)

momuen fischreich

main viele Brotfrüchte, brotfruchtreich

ōmūjen moskitoreich

nīn kokosnußreich

lo'nen fliegenreich

ain feuerreich

tūkān baumreich

kaen, *kae*, *kān*, vor das Substantiv gesetzt, bedeutet eine Mehrheit von; z. B.:

kānīm eine Mehrheit von Häusern, ein Dorf

kāntake eine Mehrheit von Inseln, eine Inselgruppe, ein Archipel

kaenjōmāo häufige Krankheit, viel krank sein

kaerān viele Tage

kāntakai viele Steine

kānnāna viele Berge

kānaramaj viele Menschen

In gleicher Weise charakterisiert eine Mehrheit von Gegenständen oder lebenden Wesen die Voransetzung von: *pokon* der Haufen, *poīm* die Gesellschaft, *peli* der Schwarm, *kapar* der Zug (von sich bewegenden Gegenständen oder Lebewesen), *irak* die Reihe (von sich nicht bewegenden Gegenständen oder stillstehenden Lebewesen), *kajīkajūn an aramaj* eine Menge von stehenden Menschen, *momōat en aramaj* eine Menge von sitzenden Menschen), *petōn nar* eine Flotte von Kanus, *peloijo* (= *pelo ijo* eine erhabene Flotte, Bezeichnung für die Fahrzeuge des Adels), *kajakajuk* ein Haufen (*kajakajuk en takai* Steinhaufen, *kajakajuk en likau* Kleiderhaufen), *kit* ein Haufen (*kit en tui* ein Haufen Feuerholz), *pei* die Aufhäufung (*pein takai* der Steinhaufen, kegelförmig von Menschen aufgeschichtet), *kap* das Bündel langer Gegenstände, *tūn* das Bündel runder Gegenstände u. a.

Angefügte Hinweisbezeichnungen, die für Ein- und Mehrzahl verschiedene Formen besitzen, machen in jedem Fall die Zahl kenntlich; z. B.:

mai uet diese Brotfrucht, *mai pukat* diese Brotfrüchte

ol maeno jener Mann, *ol puko* jene Männer usw.

Vgl. § 17.

§ 4. Deklination. Eine Deklination durch Veränderung der Endsilben gibt es nicht; die Beziehung, in welcher ein Substantiv zu einem andern steht, wird allein durch vorangesetzte Verhältniswörter ausgedrückt.

en bedeutet im allgemeinen von (oft gleich dem französischen und spanischen »de«) und dient häufig zur Bezeichnung des Genitivs in folgenden Fällen:

1. Zur Bezeichnung der Herkunft, Abstammung, des Ursprungs; z. B. *ol en Metalanim* ein Mann von Metalanim (Name einer Landschaft), ein Mann, der von Metalanim her stammt; *tī en uai* eine Frau, die aus der Fremde stammt; *tīp uen mām tontol* der Stamm, der seinen Ursprung von dem schwarzen Tier herleitet; *uān* (= *uā*) *en tūka* eine vom Baume stammende Frucht; *tūn mom* (= *tī en mām*) der von einem Fisch herstammende Knochen, die Fischgräte; *lokaia en māj* die aus der früheren Zeit herstammende Rede, die alte Sprache u. ä.

2. Zur Bezeichnung von Eigenschaften; z. B. *īmu en takai* das Haus aus Stein, das Steinhaus; *joñ en jōmāo* die Art der Krankheit; *janjal en aramaj* das Aussehen des Menschen; *mom en ol* die Art des Mannes; *tū en omail lāmālam* die Art eures Denkens.

3. Bei Verwandtschaftsbezeichnungen, Titeln, Namen; z. B. *Nanamarekī en kiti* der Nanamareki (oberster Würdenträger) von Kiti (Landschafts-

name); *rī en ai pāpa* der Bruder meines Vaters; *jam en ūlapai* der Vater meines Mutteroheims.

Anmerkung. Bei einigen Titeln steht die Landschaftsbezeichnung ohne *en*; z. B. *Noaj u*, *Taok kiti* usw.

4. Zur Bezeichnung des Teiles eines Ganzen; z. B. *lep en tūka* ein Stück Holz; *kijin* (= *kij en*) *uinī* etwas Medizin; *pāli en tinap* ein Stück Brett; *elep en poñ* die Hälfte der Nacht; *apor en nkol* die Hälfte eines Knäuels (der Faden der Länge nach gespalten); aber *laepūlepuk ūtuk* ein Stück (abgehauenes) Fleisch.

5. Zur Bezeichnung der Menge; z. B. *nater en dramaj* eine Menge Menschen.

6. Bei Eigentumsbezeichnungen. Hier kommen einige Abweichungen vor. Der Genitiv steht voran, dann folgt die dritte Person des besitzanzeigenden Fürworts und schließlich die Bezeichnung des Eigentums; z. B. *en Jaulik a lijapop* Jauliks Hut; *en ai paot a likau* das Kleid meiner Frau (vgl. § 1).

7. In Verbindung mit vielen Ortsbezeichnungen; z. B. *pōn* (= *po en*) oberhalb von, über; *pān* (= *pa en*) unterhalb von, unter; *mōn* (= *mo en*) vor; *murin* (= *mur en*) hinter; *nan puñ* zwischen; *lōlen* innerhalb von; *likin* außerhalb von usw. (vgl. § 14).

on, *an* zu, für (oft gleich dem französischen *-à*, spanischem *-a*), dient häufig dazu, den Dativ auszudrücken, z. B.:

ki y on geben, *ntā y an* sagen, *kāpakap on* beten zu, *peiki an* gehorchen, *māk on* verzeihen, *janaja y on* helfen u. a.

kālapae y on passend für, *mao y an* gut für, *itar on* ausreichend für (auch ohne *on*), *koren y an* nahe bei.

Unser Akkusativ wird oft durch kein Verhältniswort bezeichnet und ist durch seine Stellung im Satz kenntlich; z. B.:

li tōpue topue jeri die Frau badet das Kind

i taére paeja likau ich zerreiße das Kleid

i toāke takai ich berühre den Stein

i pāta nañūr ich flechte einen Fächer usw.

kī mittels, durch; dient häufig dazu, den lateinischen Ablativus instrumenti auszudrücken, z. B.:

i mānure ki nkol tūka ich unwickle mit einer Schnur das Holz

i toākoāki dramaj katiū ich steche einen Menschen mit einem Speer

i kataē ki takai dramaj ich werfe einen Menschen mit einem Stein

Bei vielen Verben steht indessen *ki*, wo im Deutschen der Akkusativ steht; z. B.:

i kākākā ich ehre

i jūete ki ich mag nicht leiden

i mamale ki ich verachte

i koiūn ki ich hasse

i naone ki ich ehre, verehere

i kajampūde ki ich schätze hoch

i mao ki ich mag gern

i marlolae ki ich liebe

Überhaupt ist der Gebrauch der Verhältniswörter beim Verb so abweichend vom Deutschen, daß das Nähere im Wörterverzeichnis nachgesehen werden muß.

Auch einige andere Verhältniswörter dienen zuweilen dazu, die Beziehungen wiederzugeben, die wir durch die Deklination ausdrücken; z. B.:
i makare pa ich zürne, *i itok re* ich frage, *i pa'ki re* ich bitte usw.

II. Wesens- und Gestaltsbezeichnungen.

§ 5. Es gibt eine Reihe von Wörtern, die, in gewissen Fällen angewendet, dazu dienen, entweder ein lebendes Wesen (Tier oder Mensch) oder die Gestalt eines Gegenstandes zu bezeichnen.

1. *Men* bezeichnet Menschen und Tiere. Ausnahme bilden Seetiere (*mānika*), die, wenn sie rund sind, mit *u*, wenn sie lang sind, mit *pot* bezeichnet werden. Fische (*mām*) werden stets durch *men*, Schildkröten (*uē* allgemeiner Name, *kalāp* -unechte-, *jāpake* -echte- Schildkröten) meistens mit *u*, seltener mit *men* bezeichnet; z. B. *kēil menet* diese Eidechse, *loñ menet* diese Fliege, *liparūru menet* dieser Schmetterling; aber *a'līmōn net* dieser Taschenkrebis, *likapijino, tōrono net* (Holothurienarten), *lauōak uet* (Seeigelart mit vielen kleinen Stacheln), *pāju uet* (Muschelart) usw.

2. *Pot* bezeichnet Gegenstände von langer Gestalt, z. B. *nar* das Kanu, das Fahrzeug, *āl* der Weg, *pillap* das große Süßwasser, der Bach, *tau* die Wasserfahrstraße, *tuka* der Baum, der Baumstamm, *nae* die unteren, *pae* die oberen Gliedmaßen, *jentin pae* der Finger, *jal* die Schnur, *jēu* das Zuckerrohr, *jakāu* die Piper-methysticum-Pflanze, *mete* die Eisenstange, *ūr* der Pfosten, *ti* der (lange) Knochen, *ūk* das (lange) Netz, *jerak* (*jerok*) das Segel, *patil* das Kanupaddel, *kātia* die Ruderstange, *kātū* der Speer, *kapit* (*kaepit*) das Messer, *jila* die Axt, *likak* die Nadel, *udre uar* die Rinne, *kapar* der Zug, die Reihe, *raijok* etwas von langer Gestalt (*raijok en mar* ein längliches Stück gegorener, saurer Brotfrucht in Teigform, *raijok en moni* eine Geldrolle), *tām* der Ausleger am Kanu, *kaiteit* eine Befestigungsstange am Kann, *kajan* Musikinstrument von länglicher Gestalt (Mundharmonika), *likao* Kleiderstoff, *uin* Medizin in länglicher Form, *naip* (aus dem Englischen) das Messer, *lokaia* die Rede, *kaol* der Gesang, *kojoi kojoi* die Erzählung, *āp* (*aep*) eine Art Festgesang, *lāmalam* das Denken, *mata mataua* das Erwägen, *ūn kaep pot* ein Yamsproßling, *preijij* (engl.) der Hosen-träger. In abweichender Weise werden folgende lange Gegenstände nicht mit *pot* bezeichnet, sondern als rund angesehen: *nū* der Zahn, *kajik* das Schießgewehr, *pūn moie* das Haupthaar, *jupūn* (engl.) der Löffel, *pork* (engl.) die Gabel, *rauijij* (engl.) die Hose, *jet* (engl.) das Hemd, *jtoken* (engl.) die Strümpfe, *taepel* (engl.) der Tisch (auch wenn er lang ist), *pōt* (engl.) das Brot, (bald mit *pot*, bald mit *u*), ebenso *jōp* (engl.) das Schiff, *iōmpot* ein Schiff und *jōp ēu*, *tīpaker apot* eine Stange Tabak, *jikarapot* eine Zigarre, *penjil* (engl.) *apot* ein Federhalter, *kōal eu* ein Faserschurz (Bekleidung für Männer), aber *tūr apot* ein Ziergürtel.

3. *Ūm* wird bei einigen Früchten als Gestaltsbezeichnung in Anwendung gebracht: *kaep* der Yam, *ūt* die Banane, *jaua* der Taro, *ūnjēu* Zuckerrohrsprößlinge.

4. *kap* bedeutet ein Bündel langer Gegenstände; z. B. sagt man: *kap en jēu kapet* dieses Bündel Zuckerrohrstangen, *kap en tūka akap* ein Bündel von Stangen; ebenso bei *ālek* Rohr, *tūi* Feuerholz, *oj* Blätter der Elfenbeinnußpalme, *jal* Stricke, *tōpako* Tabak.

5. *tūn* (auch *tun* gesprochen) bezeichnet ein Bündel von runden Dingen; z. B. *tun en mai* Bündel von Brotfrüchten, *en murri* von Tauben, *en mām* von Fischen, *tjak* von Flaschenkürbissen, *mañaj* von Kokosnüssen, *karer* von Limonen.

6. *el* bedeutet etwas in Kranzform; z. B. *el en pūr* ein Blumenkranz, *el en jeir*, *el en uan tūka* ein Blütenkranz, *el en (in) tek* ein Dornenkranz.

7. *pa* bedeutet ein Kokosblatt.

8. *ta* bedeutet Blätter oder etwas in Blattform; z. B. *taen* (= *ta en*) *tūka* Baumblatt und *tañēr* der Fächer.

9. *ra* bedeutet Baumast.

10. *jip* heißt das Stück eines der Quere nach gespaltenen oder geteilten Gegenstandes.

11. *lep* hat dieselbe Bedeutung wie *jip*, wird auch zur Bezeichnung von Zeitabschnitten gebraucht; z. B. *poiñ elep* die Hälfte der Nacht, *rān elep* die Hälfte des Tages, auch *elep poiñ* und *elep rān*.

12. *palī* (*pa'li*) = der Länge nach geteilt; z. B. *pali en tinap* ein Teil des Bretts, *pali en nkol* Schnurhälfte. *Pali en* bedeutet auch das Gegenteil von, auf der andern Seite von.

13. *por* = *pali* der Länge nach geteilt.

14. *kij* ein wenig, etwas; wird viel häufiger wie im Deutschen gebraucht, bei vielen Ausdrücken fast ständig; z. B. *kijin (kijen) i añ* ein bißchen Wind, Wind im allgemeinen, *kijin i di* Feuer usw.

15. *kot* bedeutet »etwas« ganz im allgemeinen.

16. *ū* wird eigentlich zur Charakterisierung von runden Gegenständen benutzt; z. B. *mai* die Brotfrucht, *karer* die Zitrone, *koruk* ein runder Ballen, *lupun* ein aus weichem Material rund geformter Gegenstand (*lupun en mar* ein rundes Stück gegorener Brotfrucht) und ähnliches; es nimmt aber insofern eine Sonderstellung ein, als es auch für andere Gegenstände, die nicht unter die aufgeführten Gestaltsbezeichnungen fallen, und für abstrakte Begriffe mitgebraucht wird; die mit *u* gebildeten Zahlwörter sind somit die am meisten verwendeten; z. B. *īm eu* ein Haus, *nānuel eu* ein Wald, *tol eu* ein Berg, *rān eu* ein Tag, *poiñ eu* eine Nacht, *lmalam eu* ein Gedanke, *uanām* eine Tür, ein Fenster usw.

§ 6. Die aufgeführten Wesens- und Gestaltsbezeichnungen werden in folgender Weise verwendet:

1. Zur Bildung der bestimmten Zahlwörter (vgl. § 46);

2. Zur Bildung des unbestimmten Artikels, der durch das Zahlwort »eins« der betreffenden Zahlwortreihe ausgedrückt wird;

3. Zur Bildung des unbestimmten Fürworts irgendeiner, irgend etwas (vgl. § 27);

4. Zur Bildung der Hinweisungsbezeichnungen (vgl. § 17);

5. Zur Bildung von Fragewörtern; z. B. *tūka tāpot?* welche Bäume? *āramaj tāmen?* welcher Mensch? (vgl. § 31);

6. Steht es vor dem bezüglichlichen Fürwort *me* = welcher, welches:

kijin likao kij me i kilan ayū das Kleid, welches ich gestern sah

kaep ūm me i kánala der Vam, den ich esse

taen tūka ta me das Baumblatt, welches . . .

rān (= *raen*) *taka ra me* der Baumnast, der . . .

ol men me der Mann, welcher . . .

Anmerkung. *pil* noch, *met* nur, *uāt* einzeln gerechnet, werden mit den Gestaltsbezeichnungen des unbestimmten Artikels in folgender Weise zu einem Wort verbunden:

<i>pilemen</i> noch ein lebendes Wesen	<i>metaemen</i> nur ein lebendes Wesen
<i>pilapot</i> noch ein langes Ding	<i>metapot</i> nur ein langes Ding
<i>pilūm</i> noch eine (bestimmte) Frucht	<i>metaum</i> nur eine Frucht
<i>pilekij</i> noch etwas	<i>metākij</i> nur etwas
<i>pilara</i> noch ein Ast	<i>metāra</i> nur ein Ast
<i>pileu</i> noch ein rundes Ding	<i>meteu</i> nur ein rundes Ding

uatenen lebende Wesen einzeln gezählt, einer nach dem andern; z. B.:

ol kokoto uatenen die Männer kommen einzeln usf.

Die Gestaltsbezeichnungen fehlen häufig, falls kein Gewicht darauf gelegt wird, die Gestalt besonders zu kennzeichnen; man hört deswegen oft z. B. *lī o* jene Frau statt *lī maeno*; insbesondere bedienen sich die Eingeborenen im Verkehr mit den Europäern dieser Wortgattung der Einfachheit wegen seltener und zählen oft nach dem für runde Gegenstände gültigen Zahlensystem, das bei Fremden am meisten bekannt ist.

III. Das Fürwort.

a. Das persönliche Fürwort.

§ 7. Es gibt zwei Arten persönlicher Fürwörter; erstens das in Verbindung mit dem Verb gebrauchte Verbalpronomen und zweitens das allein stehende, ausdrucksvollere, absolute oder emphatische Fürwort. In der Einzahl sind für die objektive Anwendung noch besondere Formen vorhanden.

1. Das Verbalpronomen.

Einzahl.	1. Person:	<i>ī</i> ich
"	2. "	<i>ka, ke, ko</i> du
"	3. "	<i>a°, e</i> er
Zweizahl.	1. "	<i>kita</i> wir beide (der Angeredete mit eingeschlossen)
"	2. "	<i>koma</i> ihr beide
"	3. "	<i>īra</i> sie beide

Mehrzahl. 1. Person: *je, kīt (kaet)* wir (der Angeredete ausgeschlossen)

• 1. • *kitail* wir (der Angeredete eingeschlossen)

• 2. • *komail* ihr

• 3. • *irail, ir, re* sie

Höflichkeitsanrede: *kōmuī, kom* Sie.

Beim Anreden des Nanainārekī wird die 3. Person der Mehrzahl gebraucht, und zwar die Form *re* = Sie, Nominativ, und die Form *ir* = Sie, Akkusativ, oder Ihnen mit *onī, janī* oder einem anderen Verhältniswort.

Die Verbalpronomina stehen stets, auch wenn sie fragend gebraucht werden, vor dem Verbum. Die Frageform ist aus dem Sinne des Satzes oder in der Rede aus dem Tonfall erkennbar.

§ 8. 2. Das alleinstehende absolute Fürwort.

Einzahl. 1. Person: *ñai* ich

• 2. • *kaoue* du

• 3. • *ī* er, sie, es

Zweizahl. 1. • *kita* wir beide (der Angeredete mit eingeschlossen)

• 2. • *koma* ihr beide

• 3. • *īra* sie beide

Mehrzahl. 1. • *kīt (kaet)* wir (der Angeredete ausgeschlossen)

• 1. • *kitail* wir (der Angeredete eingeschlossen)

• 2. • *komail* ihr

• 3. • *irail* sie

Höflichkeitsanrede: *kōmuī* Sie, abgekürzt *kom*

Es gibt also nur für die Einzahl besondere, von Verbalpronomen abweichende Formen; die übrigen sind gleichlautend, doch wird *je* wir und die von *irail* abgekürzte Form *re* und *ir* allein in Verbindung mit dem Zeitwort benutzt.

Wenn die Person besonders betont werden soll, so stehen die absoluten Fürwörterformen auch beim Verbum; häufig werden sie noch durch ein nachgesetztes *me* hervorgehoben; z. B. *ñai me kokotō* ich bin es, der kommt.

Das Suffix *ta*, welches »allein« bedeutet, steht meistens mit dem absoluten Fürwort, da es die Person hervorhebt; z. B.:

<i>ñaita</i> ich allein	<i>kītāta</i> wir beide allein	<i>kīteta</i> wir allein (exklusiv)
<i>kaoaeta</i> du allein	<i>komāta</i> ihr beide allein	<i>kitaileta</i> wir allein (inklusive)
<i>īta</i> er allein	<i>irāta</i> sie beide allein	<i>komailleta</i> ihr allein
		<i>irailleta</i> sie allein
		<i>kōmuīta</i> Sie allein

desgleichen bei *kelaēp*, das auch »allein« bedeutet; z. B.:

ñai kelaēp ich allein;

ebenso nach *pein* selber; z. B.:

pein ñai ich selber

pein kaoue du selber usw.

pein kaoue me kamae y ūkala du selbst hast dich getötet!

pein i me kamaēla er selbst hat sich getötet!

pein ñai me pān kamae y aēla ich selbst werde mich töten!

Auch als Akkusative oder mit Präpositionen können die absoluten Fürwörter benutzt werden, wenn ein besonderer Nachdruck auf die Person gelegt werden soll; z. B.:

nai me a^e kãi mich mag er nicht; ich bin es, den er nicht mag

3. Die Objektformen.

§ 9. Die objektiven Formen sind folgende:

Einzahl.	1. Person:	<i>ia, ya</i> mich
"	2. "	<i>ūk</i> dich
"	3. "	<i>ī</i> er, sie, es
Zweizahl.	1. "	<i>kitā</i> uns beide
"	2. "	<i>komā</i> euch beide
"	3. "	<i>ira</i> sie beide
Mehrzahl.	1. "	<i>kit</i> (<i>kaet</i>) uns (der Angeredete ausgeschlossen)
"	1. "	<i>kitail</i> uns (der Angeredete eingeschlossen)
"	2. "	<i>komaī</i> euch
"	3. "	<i>irail</i> ihr, sie
Höflichkeitsform:		<i>kómuī</i> Sie.

Verschieden von der ausdrucksvollen Form ist also nur die erste und zweite Person der Einzahl.

Die objektiven Formen werden als Akkusativ ohne Verhältniswort, oder als andere Fälle mit einigen Verhältniswörtern (Ausnahmen s. § 10 c) gebraucht. Sie stehen hinter dem Verb, von dem sie abhängig sind; falls dieses aber ein Verbalsuffix *la* (*ala*), *ta* (*ata*), *tī* (*etī*), *pene* besitzt, so werden sie zwischen Verbalstamm und Suffix eingeschoben.

Endet der Verbalstamm vokalisch, so wird meistens bei der ersten und zweiten Person der Einzahl des Wohlklangs wegen ein *y* eingeschoben, nach dem Verhältniswort *ki* aber ein *n*.

Die erste Person der Einzahl *ia* verschmilzt mit dem nachfolgenden Suffix *ala* zu *iaela*, mit *ata* zu *iaeta* und mit *etī* zu *aetī*.

Die dritte Person der Einzahl wird bei Verben mit Suffixen nur dann ausgedrückt, wenn ein gewisser Nachdruck darauf liegt, sonst einfach weggelassen samt dem Anlautvokal *a* oder *e* des Suffixes. Das nachdrucksvolle *ī* steht hinter dem Suffix.

Die Höflichkeitsform *kómuī* wird zwischen Verbalstamm und Suffix eingeschoben; das lange *ī* verschlingt dabei das nachfolgende kurze *a* oder *e* des Anlautvokals des Suffixes.

Die Konjugation eines Verbs mit auslautendem Vokal und Suffix in Verbindung mit den objektiven persönlichen Fürwörtern gestaltet sich demnach in folgender Weise:

a^e kamae y iaé la er tötet mich

a^e kamae y ūk ala er tötet dich

a^e kamae la er tötet ihn oder

a^e kamaé la ī er tötet ihn

a^e kamaé kitā ala er tötet uns beide (auch *kitāla*)

- a^c kamae komá ala* er tötet euch beide (auch *komáila*)
a^c kamae irá ala er tötet sie beide (auch *iráila*)
a^c kamae kit ala er tötet uns (der Angeredete ausgeschlossen)
a^c kamae kitail ala er tötet uns (der Angeredete eingeschlossen)
a^c kamae komail ala er tötet euch
a^c kamae irail ala er tötet sie.

In der höflichen Anrede wird für töten nicht *kamala*, sondern je nach dem Range des Betreffenden ein anderes Wort, *kamátala*, *kapoula* oder *katauila* gebraucht, es heißt dann:

a^c kamata komuila usf.

Ganz ähnlich ist es bei den andern Suffixen.

- Mit *ata*: *a^c lanā y aēta* er hängt mich auf
 a^c lanā y ūk ata er hängt dich auf
 a^c lan āta er hängt ihn auf
 Mit *eti*: *a^c kalui y aēti* er ergreift mich
 a^c kalui y ūk eti er ergreift dich
 a^c kalui eti er ergreift ihn
 Mit *pene*: *a^c kae yaē pene* er beißt mich
 a^c kae y ūke pene er beißt dich
 a^c kaēpene er beißt ihn
 Nach *kī*: *a^c perene kin iaēta* er ist über mich erfreut
 a^c perene kin ūk ata er ist über dich erfreut
 a^c perene kīta er ist über ihn erfreut.

Der Akzent ruht auf dem Fürwort.

In vereinzelt Fällen hört man auch, daß nach *kī* statt des *n* ein *y* des Wohlklangs wegen eingeschoben wird.

kin wird mit kurzem *i* gesprochen.

b. Das besitzanzeigende Fürwort.

§ 10. Das besitzanzeigende Fürwort hat folgende Formen:

Einzahl.	1. Person:	<i>ai</i> mein
"	2.	" <i>om</i> dein
"	3.	" <i>a^c</i> sein, ihr
Zweizahl.	1.	" <i>ata</i> unser beider
"	2.	" <i>oma</i> euer beider
"	3.	" <i>ara</i> ihr beider
Mehrzahl.	1.	" <i>at</i> unser (der Angeredete ausgeschlossen)
"	1.	" <i>atail</i> unser (der Angeredete eingeschlossen)
"	2.	" <i>omail</i> euer
"	3.	" <i>arail</i> ihr
Höflichkeitsform:		<i>omui</i> Ihr.

Zur Bezeichnung der Zugehörigkeit oder des Besitzes kann dies aufgeführte Fürwort auf dreierlei verschiedene Art angewendet werden:

1. Die Zugehörigkeit wird als eine enge, untrennbare aufgefaßt, dann fügt sich das Fürwort an das Ende des betreffenden Wortes und bildet mit

ihm ein einheitliches Ganze. Häufig treten dabei, namentlich wenn der Wortstamm vokalisches endet, Assimilationen und Zusammenziehungen mit dem Anfangsvokal des Fürworts auf.

Eine solche enge Zugehörigkeit wird angenommen:

a) bei dem menschlichen Körper und seinen Bestandteilen und Organen:

uar-ai mein Körper

uar-om dein Körper

uar-a^e sein Körper usw.;

ebenso:

ta'pen uar-ai Hals

ka'pen uar-ai Kehle

ūtuk-ai Fleisch

mon-ai Kopf

jīlan-omui Ihr Gesicht (h. s.)

tom-ai Stirn

likin jap-ai Wangen

tum-ai Nase

jālan-ai Ohr

līm-omui Ihre Hand (h. s.)

karon-omui Ihr Ohr (h. s.)

alij-ai Schnurrbart

kajan-omui Ihr Zahn (h. s.)

kokon-ai Gelenk

pañapañ-ai Seiten

ma'ja'l-ai Eingeweide

nīl-ai Stimme

monōñ-ai Herz

tinap-omui Ihre Zunge (h. s.)

kūpur-omui Ihr Leib (h. s.)

pōnapar-omui oder *ar* Ihre Schultern
(h. s.)

kilī, kilim, kilī, kilital Haut

pa'li, pa'tim, pa'ti, pa'tital Augenbrauen

malialī, im, i Gehirn

elī etim, elī Galle

aētikī, im, ī Milz

nenī, im, ī Geist, Seele

kapēti, om, e, itail Leib, Bauch

motlikī, om, i, itail Nieren

ntai, ntām, ntā, ntātail Blut

paēi, paem, pae, paetail Hand

uī-ai Fett

lau-ai Zunge

au-ai Mund

ae, aeom, aee, aetail Leber

tī, tīm, tī, tītail Knochen

u. a.

b) bei Begriffen, die etwas ausdrücken, was in wesentlichem, untrennbarem Zusammenhang mit der Person des Eigentümers steht.

joñ-ai } meine Art, Beschaffenheit; *uoai-om* meine Gestalt, Umfang
mom-uai }

janjal-ai mein Aussehen

ir-ai mein Befinden, Ergehen

ānkālī, im, i }

anīanī, im, i } Kraftgefühl, Wohlbefinden

anjoui, aum, aue, aumail die Zeit, die für mich, dich usw. vorhanden ist

muei, muēm, mue, muetail die zeitliche Dauer

joñepar-ai die Jahre, die ich alt bin

nāter-atail unsere Zahl

toatoa-atail }

roak-atail } unsere Menge

ma'laulau-atail unsere geringe Zahl

ūtan-ai } das, was von mir ausgeht, seinen Ursprung nimmt
peim-ai }

lipu-ai meine Wirksamkeit, Tätigkeit

mañ-ai meine Verrichtung

a^t-ai mein Name

mar-ai mein Titel

japulim-omui Ihnen gehörig (h. s.)

nilim-ar Ihnen gehöriges Land (h. s.)

c) bei Bezeichnungen einiger Ortsverhältnisse, wo im Deutschen das persönliche Fürwort steht:

pōi, poam, pōe, pōtail über mir, über dir, über ihm, über uns

pai, pām, pāē, pātail unter mir, unter dir, unter ihm, unter uns

mōi, moam, mōē, moatail vor mir, vor dir, vor ihm, vor uns

muri, murim, muri, muritail hinter mir, hinter dir, hinter ihm, hinter uns

rēi, rēm, rē, rētail bei mir, bei dir, bei ihm, bei uns

mpai, mpām, mpā, mpātail neben mir, neben dir, neben ihm, neben uns

nan puñ atail zwischen uns

lūkaparail in der Mitte von ihnen (bei langen Gegenständen).

In anderen Fällen steht das persönliche Fürwort; z. B.:

kapiyāpene rings um mich herum

kainenanya mir gegenüber

toa jañ ya weit von mir

koren yañ ya in der Nähe von mir (vgl. Abschnitt über die Verhältnissewörter)

d) bei einigen Gegenständen, die als unveräußerliches Eigentum der Person betrachtet werden:

japuai mein Land

īmuai meine Hütte, Behausung

taenpay-omui Ihr Haus (h. s.)

uar-ai mein Fahrzeug, Kanu

teai, teauom meine Lagerstätte

(*teōi, teōm*)

kīēi, kīom, kīē, kīētail meine Matte (als Unterlage)

īpai, īpom, īpa^e, īpatail meine Decke (zum Überdecken)

ūluñ-ai meine Kopfunterlage, Kopfkissen

moal-ar höfliche Bezeichnung für alle Gegenstände, die mit dem Körper des Angeredeten in Verbindung stehen (h. s.)

moator-ar höfliche Bezeichnung für alle Gegenstände, die mit dem Kopf des Angeredeten in Verbindung stehen (h. s.)

mar-ai mein Kranz

lamij-ai mein Haarknoten

konoat-ar Ihre Speise (h. s.¹)

jak-omui Ihre Speise (h. s.²)

kan-ai
lumoat-ai } meine Speise, Genußmittel

īm-ai }
līm-ai } mein Getränk
nīm-ai }

pūeni aumui Ihre Speise, bei Frauen (h. s.)

īrar-omui Ihr Handstock (h. s.)

nkoī, nkoam meine, deine Speise

kijekij-ai ein Geschenk für mich

e) Bei einigen Verwandtschaftsbezeichnungen:

jam-ai mein Vater

īn-ai meine Mutter

jamai kālap mein Großvater väterlicherseits

īnai kālap mein Großvater mütterlicherseits

ūlap-ai mein Oheim mütterlicherseits

uauai, ām . . . meine Schwesterkinder (vom Manne aus gedacht)

ri-ai mein Bruder, meine Schwester

uanātī, īm meine Leibesfrucht

penain-ai meine nächsten Blutsverwandten (mit Ausnahme der Geschwister)

pa^ata^ali, im Bezeichnung, mit welcher sich Geschwister ungleichen Geschlechts bei feierlichen Gelegenheiten, z. B. beim Schwören, benennen

jauī, jaum . . . meine Verwandtschaft

tip-ai mein Stamm, und einige andere Bezeichnungen.

Es heißt aber:

ai papa mein Vater

ai nōnō meine Mutter

ai kainak mein Familienzweig

ai muā mein Schwager, meine Schwägerin; Bezeichnung, mit der sich nur Personen gleichen Geschlechts untereinander benennen
nai meine Kinder.

§ 11. 2. Wenn die Zugehörigkeit nicht als eine untrennbare aufgefaßt wird, und auch nicht der Begriff des Besitzes besonders betont werden soll, so wird das besitzanzeigende Fürwort dem Substantiv, zu dem es gehört, vorangesetzt. Also z. B.:

ai likao mein Kleid

om likao dein Kleid usf.

Dementsprechend steht das Fürwort in dieser Weise bei allen Gegenständen (mit Ausnahme einiger unter 1 erwähnten), die der Mensch mit sich herumträgt, oder die stets in seiner Nachbarschaft zu sein pflegen, deren Eigentümer also ohne weiteres erkennbar ist. Also z. B.:

ai koal mein Hüftschurz

ai tor mein Ziergürtel

ai uaiuai meine Umgürtung

ai lirop meine Matte

ai loj meine Rollmatte

ai lijarop mein Hut

ai teinūpūp meine Decke

ai tūnīr mein Fächer

ai jile meine Axt

ai kāpit mein Messer (auch *nai kāpit*)

<i>ai pai</i> meine Schleuder	<i>ai uaja</i> meine Gegend
<i>ai kaijar</i> mein Salböl	<i>ai mai</i> meine Brotfrucht, die ich zum
<i>ai le (lae)</i> mein Öl	Essen in der Hand bei mir habe;
<i>ai tim</i> mein Schwamm	ebenso:
<i>ai uk</i> mein Netz	<i>ai puainaper</i> meine Ananas
<i>ai patil</i> mein Kanuruder	<i>ai kanil</i> mein Mango
<i>ai tinap</i> mein Brett	<i>ai jei</i> mein Sauersop
<i>ai neik (naeik)</i> mein Handnetz	<i>ai nī</i> meine Kokosnuß
<i>ai jokom</i> mein Stock	<i>ai pilana</i> (engl.) mein Brot

Auch bei anderen, dem Englischen entlehnten Wörtern:

<i>ai jet</i> mein Hemd	<i>ai pet</i> mein Bett
<i>ai jakit</i> meine Jacke	<i>ai tēpel</i> mein Tisch
<i>ai jut</i> mein Schuh	<i>ai jir</i> mein Stuhl
<i>ai poten</i> mein Knopf	<i>ai amper</i> mein Schirm (auch <i>ai katauk</i>)
<i>ai jtakein</i> mein Strumpf	<i>ai potel</i> (auch <i>nai p.</i>) meine Flasche

Ferner bei Handlungen und Zuständen:

<i>ai tatoak</i> meine Arbeit	<i>ai jōmao</i> meine Krankheit
<i>ai mairila</i> mein Schlaf	<i>ai lāmalam</i> mein Denken
<i>ai kaelail</i> meine Gesundheit	<i>ai uīya uīya</i> mein Handeln usf.

§ 12. 3. Sobald die Zugehörigkeit nicht ohne weiteres erkennbar ist und daher besonders hervorgehoben werden muß, wird das aus *na* und dem Fürwort *ai*, *om* usf. gebildete *nai*, *nāom* (*nom*), *na*, *naitail* (*natail*), *noumail* (*nāomail*), *nairail* (*narail*) vor den zugehörigen Begriff gesetzt; es bedeutet: mir, dir usw. gehörig.

Ohne weiteren Zusatz bedeutet es: mein Kind; ebenso sagt man auch: *nai uanāfi* meine Leibesfrucht, *nai moanainai* meines Bruders Kinder (von der Frau gesagt), *nai jeri* mein Kind, *nai pūtak* mein Knabe, *nai jéripein* mein Mädchen.

Mit *nai* werden bezeichnet Vieh oder Tiere, die frei herumlaufen und deren Eigentümer nicht ohne weiteres erkennbar ist; z. B.:

<i>nai mālek</i> mein Huhn	<i>nai pūk</i> mein Schwein
<i>nai kiti</i> mein Hund	<i>nai kou</i> meine Kuh

Erlegtes Wild oder Fische:

<i>nai muroi</i> meine Taube
<i>nai mām</i> mein Fisch
<i>nai uē</i> meine Schildkröte

Früchte, die der Besitzer nicht augenblicklich verzehrt:

<i>nai kaep</i> mein Yam
<i>nai ūt</i> meine Bananen
<i>nai jēu</i> mein Zuckerrohr

Gegenstände, die nicht zum ausschließlichen Gebrauch des Eigentümers stehen, die auch von anderen benutzt oder verliehen werden können:

<i>nai kajik</i> meine Flinte	<i>nai penjil</i> mein Federhalter
<i>nai tūl</i> meine Trinkschale	<i>nai mejin</i> meine Nähmaschine
<i>nai jakau</i> mein Jakau (Getränk aus Piper methysticum bereitet, das bei festlichen Gelegenheiten in einer Schale herumgereicht wird)	<i>nai koakon</i> meine Handtasche
<i>nai la'mp</i> meine Lampe	<i>nai kerajin</i> mein Petroleum
<i>nai naip</i> (auch <i>ai naip</i>) mein Messer	<i>nai tin</i> meine Blechbüchse
<i>nai pūk</i> mein Buch	<i>nai paip</i> meine Tabakspfeife (die herumgereicht wird)
<i>nai aimpot</i> mein eiserner Kochtopf	<i>nai lete</i> mein Brief
<i>nai klaj</i> mein Glas	<i>nai puil</i> meine Muschel
<i>nai jupūn</i> mein Löffel	<i>nai moni</i> mein Geld
<i>nai pork</i> meine Gabel	<i>nai pēper</i> mein Papier
<i>nai plēl</i> mein Teller	<i>nai kijin likao</i> mein Schreibpapier, Brief
<i>nai potel</i> meine Flasche	<i>nai matēj</i> meine Streichhölzer
<i>nai klok</i> meine Uhr	<i>nai pokij</i> mein Kasten
<i>nai rájaraj</i> meine Säge	<i>nai ya'nī</i> bedeutet: meine Stammesgottheit

§ 13. Die besitzanzeigenden Fürwörter werden nur adjektivisch in der unter Abschnitt 1, 2, 3 angegebenen Weise gebraucht; das deutsche substantivische, alleinstehende Fürwort wird gewöhnlich durch *ūtan-ai*, *om* »von mir, dir herstammend« wiedergegeben. Also z. B.:

uaraŋ ij met? wem gehört das Kanu hier?

ūtan-ai es ist das meinige

ūtan-om es ist das deinige usw.

oder auch durch Wiederholung des Substantivs, z. B. auf die Frage:

uaraŋ ij met? wem gehört das Kanu hier? kann man antworten:

uar-ai potel es ist dies mein Kanu.

§ 14. Der besitzanzeigende Genitiv wird auf dreierlei verschiedene Art gebildet, je nachdem es sich um die in den vorstehenden Abschnitten 1, 2 oder 3 aufgeführten Begriffe handelt.

1. Form: *uar en Jaulik* das Kanu des Jaulik
imen Nanamareki die Mutter des Nanamareki
mon en Nanjao der Kopf des Nanjao.
2. Form: *en Jaulik a' lījarop* der Hut des Jaulik, der dem Jaulik gehörige Hut
en Limui a' likao das Kleid des Limui.
3. Form: *en Uajai na moni* das dem Uadjai gehörige Geld
en Nanapaj na jeri das Kind des Nanapaj.

Auch in der Frage nach dem Besitz gibt es drei verschiedene Ausdrucksformen:

1. Form, nach Abschnitt 1: *japuen ij met?* wem gehört das Land hier?
imuen ij met? wem gehört das Haus hier?
2. Form, nach Abschnitt 2: *en ij lijarop met?* wem gehört der Hut hier?
en ij likao met? wem gehört das Kleid hier?
3. Form, nach Abschnitt 3: *nain ij moni met?* wem gehört das Geld hier?
nain ij mālek menet? wem gehört dieses Huhn?

§ 15. »Besitzer sein von« heißt *ānekī*; es wird ebenfalls entsprechend den drei Anwendungsformen des besitzanzeigenden Fürwortes auf drei verschiedene Arten mit dem zugehörigen Begriff verbunden:

1. *i japudnekī* ich bin Besitzer eines Landes
i imudnekī ich bin Besitzer eines Hauses
i uardnekī ich bin Besitzer eines Kanus.

In der Frageform:

- ij japudnekī japuet?* wer ist Besitzer dieses Landes?
ij imudnekī imuet? wer ist Besitzer dieses Hauses?
ij uardnekī uar potet? wer ist Besitzer dieses Kanus?
2. *i anekī likau* ich besitze ein Kleid
i anekī koal ich besitze einen Hüftschurz
i anekī lijarop ich besitze einen Hut.

In der Frageform:

- ij anekī likao?* wer besitzt das Kleid?
ij anekī koal? wer besitzt den Hüftschurz?
ij anekī lijarop? wer besitzt den Hut?
3. *i nainekī mālek* ich besitze ein Huhn
i nainekī jeri ich besitze ein Kind
i nainekī putak ich besitze, habe einen Knaben.

In der Frageform:

- ij nainekī mālek?* wer besitzt ein Huhn? usf.
Gleichbedeutend mit *nainekī* ist *nātikī*.

§ 16. Eine andere Ausdrucksform für »Besitzer sein« einiger unter 3. angeführter Begriffe wird dadurch gebildet, daß der Wortstamm verdoppelt wird. Also:

<i>i japuejap</i> ich besitze ein Land	<i>i jamejam</i> ich besitze einen Vater
<i>i uareuar</i> ich besitze ein Kanu	<i>i inain</i> ich besitze eine Mutter
<i>i māremar</i> ich besitze einen Titel	<i>i a'tea't</i> ich besitze einen Namen.
<i>i imuaīm</i> ich besitze ein Haus	

c. Das hinweisende Fürwort.

§ 17. Es gibt drei verschiedene Hinweisbezeichnungen:

et, der Hinweis auf eine Person oder Sache, die dem Redenden am nächsten liegt,

en, der Hinweis auf entferntere und
o, der Hinweis auf ganz abliegende Objekte
et wird mit dieser, dieser hier, der hier
en • • der da
o • • der dort, jener übersetzt.

Alle Hinweisungsbezeichnungen stehen nie allein, sondern stets in Verbindung mit einem andern Wort, an dessen Ende sie angehängt werden.

§ 18. Steht das Substantiv in der Einzahl, so verbindet man beim genauen Sprechen nicht dieses selbst mit dem hinweisenden Fürwort, sondern fügt noch die Wesens- oder Gestaltsbezeichnung hinzu und hängt an diese *et*, *en* oder *o* an.

Mit den unter Abschnitt II angeführten Gestaltsbezeichnungen ergeben sich also für die Einzahl folgende Verbindungen:

menet, *menen*, *meno* (*maenet*, *en*, *o*) für lebende Wesen
potet, *poten*, *poto* für lange Gegenstände
ūmiet, *ūmien*, *ūmio* für einige Früchte
kapet, *kapen*, *kapo* für Bündel langer Gegenstände
tūnet, *tūnen*, *tūno* für Bündel runder Gegenstände
āliet, *ālien*, *ālio* (Verbindung mit *et*) für kranzartige Dinge
pāt, *pān*, *pāo* für Kokosblätter
tāt, *tān*, *tāo* für Blätter und Fächer (auch *taeyet*, *taeyen*, *taeyo*)
rāt, *rān*, *rāo* für Äste
jipiet, *jipien*, *jipio* für quer gespaltene Stücke
lepnet, *lepnen*, *lepno* • • • •
paliel, *palien*, *paliio* für der Länge nach geteilte Dinge
poret, *poren*, *poro* • • • •
kijet, *kijen*, *kijo* für die Bezeichnung: ein wenig, etwas
uet, *uen*, *uo* (mit dem Substantiv zu einem Wort verbunden) für
runde Gegenstände
kot kommt allein nicht vor, sondern nur in Verbindung mit *me*
und *ta*, *maekot* irgend etwas und *tākot*? was?

§ 19. Steht das Substantiv in der Mehrzahl, so wird der Hinweis ausgedrückt entweder durch:

pukat, *pukan*, *puko* oder durch
akat, *akan*, *ako*.

Die Gestaltsbezeichnung wird nicht hinzugefügt; z. B.:

oō pukat diese Menschen
tuka puko jene Baumstämme
aramaj akan die Menschen da
li ako jene Frauen
kijin ariñ ko (= *ako*) jene Kokosnüsse.

§ 20. Wenn ein Substantiv mit hinten angehängtem, besitzanzeigendem Fürwort verbunden ist, so wird gewöhnlich die Hinweisbezeichnung an das noch einmal wiederholte Substantiv angefügt; z. B.:

ĩmuai imuet dieses, mein Haus

ĩmuai im pukat diese, meine Häuser

uarai uarpotet dieses, mein Kanu.

Aber auch: *nĩ muĩtail et* zu dieser, unserer Zeit.

§ 21. Außer an Substantive kann die Hinweisbezeichnung auch an unbestimmte Fürwörter und an Adverbien des Orts und der Zeit angehängt werden; z. B.:

lāp et, en, o dieser, irgendwelcher Mensch

ĩet, ĩen, ĩo hier, da, dort

metĩkat diese andere hier

metĩkan " " da

metĩko diese andere dort; jene andere dort

} zusammengesetzt aus
metĩ akat, akan, ako.

§ 22. Derselbe, dieselbe, dasselbe in der Bedeutung der, die, das nämliche (gleiche) heißt *oate*; z. B. *aramaj oate puroto* derselbe, der nämliche Mensch kommt wieder zurück. Oder: *lakap i pān purian nan likao oate* morgen werde ich das nämliche Kleid wieder anziehen.

Eine Mehrheitsbezeichnung wird gewöhnlich nicht angehängt.

„Dieselben Menschen kommen zurück“ drückt man aus durch *aramaj puroto irail (me) oate*.

Anmerkung: *oate* bezeichnet die Identität einer Person oder Sache; gleich oder ähnlich wird durch *tĩũte* oder auf andere, später zu erwähnende Art ausgedrückt; z. B. *ĩmuet tĩla tĩũte im tĩyo* dieses Haus ist ebenso hoch wie das andere Haus.

§ 23. Selber, selbst in Verbindung mit dem persönlichen Fürwort heißt *pein*, dem man das alleinstehende, betonte, persönliche Fürwort hinzufügt; also *pein ĩai* ich selbst, *pein ĩ* er selbst usw.

§ 24. Derjenige, diejenige, dasjenige, welcher, welche, welches wird durch ein substantivisches unbestimmtes Fürwort und das Relativum *me* ausgedrückt; z. B.:

derjenige (von lebenden Wesen), welcher = *maemen me*

derjenige oder dasjenige (von langen Gegenständen), welcher, welches = *maepot me* usf.

(vgl. Abschnitt über unbestimmte Fürwörter).

Die Mehrzahl lautet: *maekan* (= *me akan*) *me*, *maeket me*, *maeko (maekao) me* = diejenigen, welche; das, was.

d. Das beziehliche Fürwort.

§ 25. Welcher, welche, welches; der, die, das wird ausgedrückt durch *me*; es ist indeklinabel, d. h. es wird nicht mit Verhältniswörtern verbunden; z. B.:

ol men me i kilān ayū der Mann, den ich gestern sah
ol men me i kiyān uinī ayū der Mann, dem ich gestern Medizin gab
ol men me i imudnekī imuo der Mann, dessen Haus dort ich besitze
jāp me i men kolān ya das Land, zu dem ich gehen möchte; wohin ich gehen möchte
uaja me i tiketā ya die Gegend, wo ich klein war
uaja me i putī ya die Gegend, wo ich geboren bin
ink me i intin ki ayu die Tinte, mit welcher ich gestern schrieb.

§ 26. Das Substantiv, auf welches sich *me* bezieht, wird häufig noch mit dem betreffenden Wesens- oder Gestaltswort verbunden; z. B.:

ol men me der Mann, welcher
tūka pot me der Baumstamm, welcher

(vgl. Abschnitt über Relativsätze).

e. Das unbestimmte Fürwort.

§ 27. Als unbestimmte, adjektivische Fürwörter dienen in der Einzahl die eins bezeichnenden, bestimmten Zahlwörter, die aus den Wesens- und Gestaltsbezeichnungen gebildet werden (vgl. Abschnitt über Zahlwörter).

Die substantivischen, alleinstehenden Fürwörter werden dadurch gebildet, daß man die Silbe *me* den adjektivischen voransetzt.

Es ergeben sich daraus folgende Formen:

a. adjektivische.

emen ein lebendes Wesen
apot ein langer Gegenstand
ēūm eine Frucht gewisser Art
akap ein Bündel langer Gegenstände
a'tūn ein Bündel runder Gegenstände
el ein Kranz
apa ein Kokosblatt
ata ein blattartiger Gegenstand
ara ein Ast
ejip ein Stück
elep ein Teil
apa'li ein Stück
apor ein Stück
ekij ein wenig
 irgend etwas
ēū ein runder Gegenstand
 Z. B.: *ol emen* ein, irgendein Mann

b. substantivische.

maemen (aus *me emen*)
maepot (aus *me apot*)
maeūm (aus *me ēūm*)
maekap (aus *me akap*)
maetūn (aus *me a'tūn*)
maeyel (aus *me el*)
maepa (aus *me apa*)
maeta (aus *me ata*)
maera (aus *me ara*)
maejip (aus *me ejip*)
maelep (aus *meelep*)
maepa'li (aus *me apa'li*)
maepor (aus *meapor*)
maekij (aus *meekij*)
maekot (kommt nur substantivisch vor)
maeyū (aus *ēū*).

maemen kokoto irgend jemand ist gekommen usf.

lāp bedeutet irgend jemand und wird nur für Personen gebraucht; es steht substantivisch.

§ 28. Die Mehrzahl des unbestimmten Fürworts wird nicht durch eine Gestaltsbezeichnung, sondern durch folgende, eine Mehrheit bedeutende, unbestimmte Zahlwörter ausgedrückt:

akai irgendwelche, einige, mehrere; gewöhnlich mit den Hinweisungsbezeichnungen verbunden. *akat*, *akau*, *ako* (*akau*). Das anlautende *a* wird häufig abgeworfen, namentlich dann, wenn das Substantiv vokalisches auslautet. *akai* steht auch substantivisch, z. B. *akai kokotō*, *akai jō* einige kommen, andere nicht.

melaulau wenige
nater zahlreiche
rok viele, reichliche

toatoa viele
karuj, *karujia* alle

Die Mehrzahl von *lāp* wird mit *akai* gebildet: *lāp ako* mehrere Leute, irgendwelche Leute.

§ 29. *tēyo*, adjektivisch, bedeutet der, die, das, andere; mit der Hinweisungsbezeichnung und mit *akai* verbunden: *tēkat*, *tēkan*, *tēkō*. Substantivisch heißt es:

metēyo; *metēkat*, *metēkak*, *metēko* die andern. (Auch *tēyet* und *tēyen* kommen vor.)

akai — *akai* die einen, die andern.

āpe, adjektivisch und substantivisch stehend, bedeutet manche, mancherlei, irgendwelche; in der Mehrzahl wird es mit *akai* verbunden.

uat, mit den Gestaltsbezeichnungen verbunden, bedeutet jeder, jedes einzelne für sich gezählt, eins nach dem andern; *uatenen*, *uateu* usf. In der Mehrzahl wird es mit *akai* verbunden.

Das deutsche niemand wird ausgedrückt durch: *jota^a maemen* keiner; adjektivisch: *jōta dramaj emen*.

Nichts ist: *jōta^a (jōata^a)*, auch: *jōta^a maekot*, *jōta^a maekij*.

§ 30. Alle adjektivischen Fürwörter stehen hinter dem zugehörigen Substantiv, mit Ausnahme von *akai* in Befehlssätzen; z. B. *uatō akai arin!* bring einige Kokosnüsse!

f. Das fragende Fürwort.

§ 31. Das fragende wer? ist *īj* nur, wenn von Personen die Rede ist; bei mehreren ist wer? = *ījia*. Wer von uns, unter uns, euch usw. = *īj rētail*, *rēmail*...

Bei Sachen ist die Frage *men ya* wer? welcher? was?; z. B. *men ya nām?* welcher Fisch? *īj* steht substantiv und adjektiv; in ersterem Fall wird es oft durch ein nachstehendes *me* verstärkt; z. B. *īj me kokotō?* wer ist gekommen?

ta? was? ist das allgemeinste Fragewort; an ein Substantiv hinten angehängt, drückt es die Frage welcher? welches? aus; z. B. *kijin moŋeta me ka men kdāala?* (häufig gesprochen: *kijin moŋaeta* ...) welches Essen, welcherlei Speise möchtest du genießen? Es darf nicht mit *ta* (*ta'*), das -allein- bedeutet, verwechselt werden.

Auf das fragende *ta* folgt häufig zur Verstärkung ein *me*; z. B. *ta me i pān uiyakūta?* was soll ich damit machen?

In Verbindung mit den Wesens- und Gestaltsbezeichnungen werden folgende Frageförmwörter gebildet: *tāmen, tāpot, tāūm, tākap, tāpa, tāta, tāra, tākij, tāpali, tāpor, tālep, tākot, tātūn, tāyu*; z. B.:

<i>tūn en mai tātūn?</i> welche, was für	<i>kap en jēu tākap?</i> welche Zuckerrohr-
Bündel Brotfrüchte?	bündel?
<i>taen tūka tāta?</i> welche Baumblätter?	<i>pali en tinap tapali?</i> welche Brett-
<i>rān tūka tāra?</i> welche Baumäste?	stücke

tākot drückt die unbestimmteste, allgemeinste Frage aus (vgl. Abschnitt über Fragewörter).

IV. Das Eigenschaftswort.

§ 32. Besonders stark ausgeprägte oder ins Auge fallende Eigenschaften werden durch Verdoppelung der Stammsilbe ausgedrückt, z. B. *lapalap* groß, *tiketik* klein, *ialaŋal* trocken, *pitepit* schnell, *potepot* weiß usw. Der Ton ruht auf der ersten Stammsilbe; endet diese konsonantisch, so wird des Wohlklangs wegen dazwischen ein kurzer Vokal eingeschoben.

§ 33. Da ein grammatisches Geschlecht und Deklinationseendungen nicht vorhanden sind, so bleibt das attributivische Eigenschaftswort in allen Fällen unverändert; die Mehrzahlbezeichnung, durch *akai* oder ähnliche unbestimmte Zahlwörter ausgedrückt, steht hinter dem Eigenschaftswort, das Hauptwort steht gewöhnlich voran; z. B. *takai kakālūak akai* viele, mehrere harte Steine, die harten Steine.

§ 34. Das deutsche Hilfszeitwort sein, wenn es ausdrückt, daß ein Subjekt eine gewisse Eigenschaft hat oder sich in einem gewissen Zustand befindet, wird durch *me* wiedergegeben, das dem Eigenschaftswort vorangesetzt wird; z. B.:

i me jōmao ich bin im Zustande des Krankseins, ich bin krank,
ich habe eine Krankheit

pil me lōmlomūr das Wasser ist kalt

likao me pōtepotelar das Kleid ist im Zustande des Weißgewordenseins, es ist weiß geworden (hier kann *me* fehlen; vgl. Abschnitt über das Zeitwort).

Nach *kin*, das eine Dauer des Zustands oder der Handlung ausdrückt, fehlt *me*; z. B. *ol kin jōmao* der Mann ist gewöhnlich krank, pflegt krank zu sein (vgl. Abschnitt über das Verbum).

Vergleichung.

§ 35. 1. Gleichheit. Die Gleichheit zweier Eigenschaften wird ausgedrückt:

a) durch Hinzufügung eines Wortes, welches gleich (von Art, Gestalt oder Aussehen) bedeutet, zu dem Eigenschaftswort. Solche Wörter sind: *tūāte*, *likōmate*, *pārékiyañ*, *uōkeyañ*, *joñon*; z. B.:

imuet me īlila tuate īm tēyo dieses Haus ist ebenso hoch wie das andere Haus;
mom en dramaj maenet me tontol tuate metēyo das Aussehen dieses Menschen ist ebenso schwarz wie das des andern

oder auch umgestellt:

imuet tuate īmteyo me tontol
mom en dramaj maenet tuate metēyo me tontol

In gleicher Weise:

ol maenet me mōtomot likōmate ole tēyo
ol maenet likōmate mōtomot ole tēyo (das *e* hinter *ol* ist des Wohlklangs wegen eingeschaltet)
ol maenet parékeyañ metēyo me mōtomot
 „ „ *uōkeyañ* „ „ „
 „ „ *joñon* „ „ „

oder umgestellt:

ol maenet me mōtomot parékeyañ metēyo dieser Mann ist ebenso klein wie ein anderer, gleicht an Kleinheit einem andern

Anmerkung. Auch bei Vergleichen von Substantiven wird *tūāte*, *likōmate* usw. ganz ähnlich gebraucht; z. B.:

ol emen likōmate ole taemen (= *metemen*) ein Mann gleicht einem andern
ol emen mom tūāte mom en metēyo das Aussehen eines Mannes gleicht dem Aussehen eines andern

§ 36. Untereinander gleich sein in . . ., sich untereinander gleichen wird durch *tūāpenāte* oder durch Anhängung von *pene* an die „gleich“ bedeutenden Wörter ausgedrückt; z. B.:

ol riāmen reirei tūāpenāte } die beiden Männer sind von derselben
 „ „ *reirei penāte* } Größe

oder:

ol riāmen reirei parākepene } die beiden Männer gleichen sich an
 „ „ „ *uōkepene* } Größe untereinander
 „ „ „ *jónepene* }

Auch wird zuweilen das persönliche Fürwort wiederholt; z. B.:

ol riāmen reirei ira penāte
ol riāmen reirei ira parākepene, uōkepene, jónepene

§ 37. b) durch Anfügung von *āta*, *aēta*, *īata* (das auslautende *a* klingt zuweilen *ā*, *aē* oder *ē*) an das Eigenschaftswort. Die Bedeutung ist: ebenso . . . wie, in gleichem Grade, Maße wie.

1. *āta* hängen folgende Eigenschaftswörter an:

<i>apualāta</i> ebenso schwierig wie	<i>matanāta</i> ebenso schnell wie
<i>īlilāta</i> „ hoch „	<i>puantūta</i> „ langsam „
<i>impimpapāta</i> ebenso	<i>pualāta</i> „ gespalten wie
<i>īnenāta</i> „ gerade wie	<i>tanitanāta</i> „ gerade „ (auch
<i>mpompūāta</i> „ gewölbt wie	<i>taletanāta</i>)
<i>jīrañarañāta</i> „ ausgebreitet wie	<i>taelapāta</i> ebenso breit wie
<i>kakalūakāta</i> „ hart „	<i>tautavyāta</i> ebenso schwer wie (auch
<i>karakarāta</i> „ heiß „	<i>tautaūyata</i>)
<i>matamatāta</i> „ weich „	<i>uinanāta</i> ebenso behaart wie
<i>mūtarakāta</i> „ „ „	<i>mārārāta</i> „ leicht „

2. *īata* hängen folgende an:

<i>atiketikīata</i> ebenso schmal, klein wie	<i>leūīata</i> ebenso gekocht wie
<i>lauīata</i> ebenso stark wie	<i>matarakīata</i> ebenso weich wie
<i>amauiata</i> „ passend wie	<i>matakanīata</i> „ trocken wie
<i>atiatīata</i> „ trübe „	<i>manaiñaiīata</i> „ rau „
<i>kupokupuīata</i> ebenso zerbrechlich wie	<i>niīata</i> „ zähe „
<i>kiriēīata</i> „ trübe „	<i>puelepuehīata</i> „ schmutzig wie
<i>kanīata</i> „ scharf „	<i>tiketikiāta</i> „ klein „
<i>meriniāta</i> „ abgenutzt „	(auch <i>tiketikiāta</i>)
(auch <i>meriniāta</i>)	<i>taetketikiāta</i> ebenso dünn wie
<i>lomlomuriāta</i> ebenso kalt wie	<i>taenakīata</i> „ schwebend wie
<i>lauīata</i> „ warm wie	<i>toliniīata</i> „ ganz schwarz wie

3. *aēta* hängen fast alle übrigen, in 1 und 2 nicht genannten Eigenschaftswörter an.

Anmerkung. *īāta* (*iaete*) kommt auch alleinstehend in der Bedeutung „gleichend“, „ähnlich“ vor.

§ 38. Untereinander sich gleichend, dasselbe Aussehen, dieselben Eigenschaften untereinander habend kann auch in abgekürzter Weise durch Anfügung von *taeyū* an das Eigenschaftswort (oder Substantiv) ausgedrückt werden; z. B.:

irailreireitaēyū sie sind untereinander gleich groß, haben dieselbe Größe

irail nome taēyū sie haben untereinander dasselbe Aussehen

irail kili taēyū sie haben dieselbe Haut(farbe).

§ 39. 2. Verschiedenheit. Die Verschiedenheit wird im allgemeinen ausgedrückt durch Hintenanfügung der Silbe *jan* an das Eigenschaftswort; z. B.:

<i>ol maenet me rajan metēyo</i>
„ „ „ <i>uōkejan</i> (<i>uek'jan</i>) <i>metēyo</i>
„ „ „ <i>tuaroarajan</i> (<i>tororejan</i>) <i>metēyo</i>
„ „ „ <i>jonajan</i> (<i>jonajon</i>) <i>metēyo</i>
„ „ „ <i>jāpārākejan</i> <i>metēyo</i>

dieser Mann ist von einem anderen verschieden.

§ 40. Untereinander verschieden sein wird durch Hintenanfügung der Silbe *paejañ* (*pejañ*) ausgedrückt:

re kin uokepaejañ, *toarodrepaejañ*, *jāpārākepaejañ* usf.

§ 41. An etwas verschieden sein, sich in etwas unterscheiden wird übersetzt:

ol maenet me reirei [me] rajaan meteyo.

§ 42. Untereinander an etwas verschieden sein wird auf folgende Weise ausgedrückt:

irail me reirei jāpārākepaejañ sie sind untereinander an Länge nicht zusammen passend

oder auch durch Verneinung:

irail me reirei jō pārakepenāte sie passen in der Länge untereinander nicht zusammen.

§ 43. Der Komparativ eines Eigenschaftswortes wird durch Anfügung von *jañ* gebildet; z. B.:

ol maenet lōlokoñ jañ ol maeno dieser Mann ist gelehrter als jener Mann

Man kann ihn auch umschreiben durch Ausdrücke, die »übertreffen an«, »übertreffen an« bedeuten; z. B.:

ol maenet jiketājañ ol teyo pue me reirei dieser Mann übertrifft einen anderen Mann dadurch, daß er lang ist, gelehrt ist

oder:

ol maenet jikejañ ol teyo pue me lōlokoñ dieser Mann übertrifft einen anderen Mann an Länge, an Gelehrtheit

ol maenet pōnañin ol teyo pue me lōlokoñ dieser Mann überragt einen anderen Mann an Gelehrtheit.

§ 44. Der Superlativ wird ausgedrückt in folgender Weise:

ol maenet mi pōn karoj me lōlokoñ dieser Mann ist gelehrter als alle, ist der gelehrteste

oder:

ol maenet me lōlokoñ jañ karoj dieser Mann ist gelehrter als alle.

Verstärkung des Begriffs.

§ 45. Eine Verstärkung des Eigenschaftsbegriffs wird erreicht:

1. Durch Verdoppelung des Stammes
2. Durch Hinzufügung von Adverbien, die »sehr, stark« bedeuten; z. B.:

kauālap sehr, *mael* wahrhaftig, wirklich

īm īlila kauālap ein sehr hohes Haus

ol me reirei mael der Mann ist wahrhaft lang;

3. Durch Anhängung der Silbe *ia* (*ie*) an das Eigenschaftswort. Der Ton ruht auf der letzten Stammsilbe (superlativus relativus); z. B.:

motomōtia sehr kurz, *reiretia* sehr lang, *īlīlīia* (*īlīlāēie*) sehr hoch,

tiketik klein, macht *tiketikīia*

Auch an *kauālap* sehr und *karoj* (*karoj*) alle wird *ia* angehängt: *kauāldpia* in sehr hohem Grade, *karūjia* alle insgesamt.

V. Das Zahlwort.

1. Die Grundzahlen.

§ 46. Es gibt zwei verschiedene Arten von Zahlenreihen. Die erste (in der ersten Spalte des nachfolgenden Verzeichnisses angeführt) gibt die reinen Zahlbegriffe ohne Rücksicht auf die Art der gezählten Gegenstände wieder. Man verwendet sie zum Zählen und Rechnen, nenerdings auch zur Bezeichnung der Wochentage bis Freitag einschließlich. (Der Sonnabend wird *rān kaanop*, der Rüsttag, der Sonntag *rān jarauī*, der geheiligte Tag, auch *jendī* — nach dem Englischen — genannt.) Auch als Zahladverbien wird diese Reihe verwendet mit der Bedeutung erstens, zweitens usw.; z. B. auf die Frage: »welches sind die Landschaften von Ponape?« wird man antworten: »*a't Metalanim*, »*a're kitī*« nsf., d. h. erstens Metalanim, zweitens Kiti nsf. Für unser »das erstmal«, »das zweitemal« steht diese Zahlenreihe ebenfalls; z. B.:

a't en ai kilān āramaj zum erstenmal sehe ich den Menschen

oder:

ai a't en kilān

ebenso:

ar en ai kilān

ai a't (ai yāt) en mi Pōnpēi zum erstenmal bin ich in Ponape

Hier in diesem letzten Fall können aber auch die Zahlen mit *pak* benutzt werden (die Multiplikationszahlen); z. B.:

karāpak en ai kilān zum zweitenmal sehe ich

kajilāpak zum drittenmal usw.

Die Zahlenreihe *a't*, *are* . . . ist nicht vollständig. Es gibt nur Bezeichnungen für 1—10 und für die Zehner und Hunderter. Nach jedem vollendeten Zehner beginnt man von neuem *om* mit *a't*, *are om* zu zählen. Also 10 = *kātañool*, 11 = *a't*, 12 = *are* usw. 20 = *rēijak*, 21 = *a't*, 22 = *are* . . . 30 = *jiljak*, 31 = *a't*, 32 = *are* . . . Wie ersichtlich, ist dieses Zahlensystem nur zu gebrauchen, wenn in fortlaufender Reihe etwas abgezählt werden soll.

Die übrigen Zahlenreihen sind durch Verbindung der Zahlbegriffe mit den Wesens- und Gestaltsbezeichnungen gebildet; ihre Anwendung ist im Abschnitt II angegeben.

Das Zahlensystem, durch Anfügung von *u* gebildet, gilt eigentlich nur für runde Gegenstände, wird aber auch für alle anderen Begriffe gebraucht, für die es keine Gestaltsbezeichnungen gibt, also z. B. für Tage *rān*, Nächte *poi*, Jahre *jonnepar* und manche andere; es ist somit das am meisten gebrauchte System und dient auch beim Rechnen in den Schulen.

Die Frage nach der Zahl: wieviel? heißt *tapa? me tapa?* wieviel sind es? Die unbestimmten Zahlwörter sind schon im § 27 angeführt worden.

§ 47. Zusammenstellung der Zahlenreihen.

Zahl- Zeichen	1. Zum Abzählen	2. <i>men</i> Für lebende Wesen	3. <i>pot</i> Für lange Gegen- stände	4. <i>pa</i> Für Kokosäste	5. <i>ra</i> Für Äste	6. <i>ta</i> Für Blätter und Fächer	7. <i>kj</i> Diminutiv- bezeich- nung	8. <i>u</i> Für runde und andere Gegen- stände	9. <i>am</i> Für einige Früchte	10. <i>kap</i> Für Bündel langer Gegen- stände	11. <i>tun</i> Für Bündel runder Gegen- stände	12. <i>el</i> Für Kränze
1	<i>at</i>	<i>emen</i>	<i>apot</i>	<i>apa</i>	<i>ara</i>	<i>ata</i>	<i>ekij</i>	<i>ēu</i>	<i>tām</i>	<i>akap</i>	<i>atūn (etūn)</i>	<i>el (ael)</i>
2	<i>are</i>	<i>riamen</i>	<i>riapot</i>	<i>riapa</i>	<i>riara</i>	<i>riata</i>	<i>riakij</i>	<i>riau</i>	<i>riām</i>	<i>riakap</i>	<i>riatūn</i>	<i>riel</i>
3	<i>ejil</i>	<i>jilimen</i>	<i>jilipot</i>	<i>jilipa</i>	<i>jilira</i>	<i>jilata</i>	<i>jilekij</i>	<i>jilu</i>	<i>jilūm</i>	<i>jilikap</i>	<i>jilitūn</i>	<i>jiliel</i>
4	<i>apaui</i>	<i>pāmen</i>	<i>pāipot</i>	<i>pāpa</i>	<i>pāra</i>	<i>pāta</i>	<i>pākij</i>	<i>pāyū</i>	<i>pām</i>	<i>pākap</i>	<i>pātūn</i>	<i>payel</i>
5	<i>alim</i>	<i>lāmen</i>	<i>lāipot</i>	<i>lāpa</i>	<i>lāara</i>	<i>lāata</i>	<i>lāekij</i>	<i>lāau</i>	<i>lāmim</i>	<i>lāekap</i>	<i>lāmātūn</i>	<i>lāmel</i>
6	<i>āun</i>	<i>uūmen</i>	<i>uūnopot</i>	<i>uūnepa</i>	<i>uūnera</i>	<i>uūnata</i>	<i>uūnekij</i>	<i>uūu</i>	<i>uūmūm</i>	<i>uūnekap</i>	<i>uūnūn</i>	<i>uūmel</i>
7	<i>aiij</i>	<i>ioumen</i>	<i>iijipot</i>	<i>iijipa</i>	<i>iijira</i>	<i>iijata</i>	<i>iijekij</i>	<i>iiju</i>	<i>iijūm</i>	<i>iijekap</i>	<i>iijūtūn</i>	<i>iijiel</i>
8	<i>auel</i>	<i>uulumen</i>	<i>uulipot</i>	<i>uulipa</i>	<i>uulira</i>	<i>uulata</i>	<i>uulekij</i>	<i>uulu</i>	<i>uulim</i>	<i>uulekap</i>	<i>uuletūn</i>	<i>uuliel</i>
9	<i>atū</i>	<i>tūmen</i>	<i>tūipot</i>	<i>tūpa</i>	<i>tūara</i>	<i>tūata</i>	<i>tūekij</i>	<i>tūau</i>	<i>tūam</i>	<i>tūekap</i>	<i>tūātūn</i>	<i>tūael</i>
10	<i>katahau</i>	<i>ack</i>	<i>ack</i>	<i>ack</i>	<i>ack</i>	<i>ack</i>	<i>ack</i>	<i>ekak (vjak)</i>	<i>ekak</i>	<i>ekak</i>	<i>ekak</i>	<i>ekak</i>
11		<i>ack emen</i>	<i>ack apot</i>	<i>ack apa</i>	<i>ack ara</i>	<i>ack ata</i>	<i>ack ekij</i>	<i>ekak eu</i>	<i>ekak eum</i>	<i>ekak eu</i>	<i>ekak ēn</i>	<i>ekak eu</i>
20	<i>rīejak</i>	<i>riack (riak)</i>				<i>riack</i>		<i>riekak</i>				
30	<i>jilijak</i>	<i>jilitakan</i>				<i>jilitakanta</i>		<i>jilijak</i>				
40	<i>pāejak</i>	<i>parek</i>				<i>pāekta</i>		<i>pāekjak</i>				
50	<i>lūnejak</i>	<i>lūmek</i>				<i>lūmekta</i>		<i>lūnejak</i>				
60	<i>uūnejak</i>	<i>uūmek</i>				<i>uūmekta</i>		<i>uūnejak</i>				
70	<i>iijak</i>	<i>iijakan</i>				<i>iijakarta</i>		<i>iijak</i>				
80	<i>uuljak</i>	<i>uulakan</i>				<i>uulakan</i>		<i>uuljak</i>				
90	<i>tūejak</i>	<i>tūack (tūak)</i>				<i>tūack</i>		<i>tūejak</i>				
100	<i>nau</i>	<i>ōnuki</i>				<i>ōnuki</i>		<i>ōnuki</i>				

Zahl- zeichen	Für Zahlen- reihe 1	Für Zahlen- reihe 2—12	Zahl- zeichen	Für alle Zahlenreihen
200	<i>riañaul</i>	<i>riopuki</i>	1000	<i>kit</i>
300	<i>jilñaul</i>	<i>jilipuki</i>	2000	<i>riakit</i>
400	<i>pāñaul</i>	<i>pāpuki</i>	3000	<i>jilikit</i>
500	<i>limañaul</i>	<i>limopuki</i>	4000	<i>pākit</i>
600	<i>uonoñaul</i>	<i>uonopuki</i>	5000	<i>limākit</i>
700	<i>ijñaul</i>	<i>ijipuki</i>	6000	<i>uōnikit</i>
800	<i>nalñaul</i>	<i>ualipuki</i>	7000	<i>ijīkit</i>
900	<i>tūñaul</i>	<i>tuapuki</i>	8000	<i>uōlikit</i>
			9000	<i>tūakit</i>

Ansdrücke für noch höhere Zahlen sind von den Missionaren eingeführt, den Eingeborenen aber nicht geläufig.

2. Die Ordnungszahlen.

§ 48. Die Ordnungszahlen werden aus den Grundzahlen durch Voransetzung von *ka* gebildet; für die Zahlenreihe Nr. 1 ist diese Bildung nicht anwendbar.

Die Ordnungszahlen lauten also:

kaēū, *kariau*, *kajilu* usw.

kaemen, *kariamen*, *kajilimen* usw.

kapot, *kariapot*, *kajilipot* usw.

•Der erste, vorderste• heißt *kamoauē*; der erste in der Reihe *kamoauen kapar kamouen irak*.

Der letzte *īkīmuri*; der letzte in der Reihe *īkīmurin kapar*, *īkīmurin irak*; wer ist der erste in der Reihe? *ij me kamoauē kapar?*

Bei Datangaben werden gewöhnlich die Grundzahlen benutzt; z. B.: der 22. . . = *ran riējak riau*.

Ebenso bei Jahreszahlen.

Die Frage •welchen Monatstag, welches Datum haben wir jetzt?• lautet *men ya rān en jōūnepōn met?*

3. Die Vervielfältigungszahlen.

§ 49. Die Vervielfältigungszahlen werden durch Anhängung der Silbe *pak* an den Zahlbegriff gebildet, zur Verstärkung kann noch *pān* vorangesetzt werden.

Die Zahlen lauten demnach:

apak einfach, einmal

riapak zweifach, zweimal

jilipak dreifach, dreimal

pāpak vierfach, viermal

limpak fünfach, fünfmal

uōnapak sechsfach, sechsmal

ijipak siebenfach, siebenmal

oftmals im Jahr heißt: *pānpak toatoa ni eu jōūnepar*.

uōlepak achtfach, achtmal

tūapak neunfach, neunmal

pak ējak zehnmal

pak ējak eu elfmal

pak riējak zwanzigmal

pān pak toatoa vielmal

pān pak melolo seltenmal

Das erstmal, zweitemal usw. wird ausgedrückt durch Voranstellung der Silbe *ka* vor die Vervielfältigungszahlen: *kápak*, *karápak*, *kajilipak*, *kapákap* usw., doch dienen auch die Abzählzahlen, wie im § 46 bemerkt wurde, demselben Zweck.

Zum letztenmal heißt: *kajapan* (*kajapuan*); z. B. *ai kajapan mi met* ich bin zum letztenmal hier, *áramaj kajapan kōtō* der Mensch kommt zum letztenmal her.

4. Die Teilungszahlen.

§ 50. Die Teilungszahlen werden gebildet durch Verbindung der Zahlbegriffe mit den Gestaltsbezeichnungen, die ein Stück, einen Teil bedeuten.

pali, *por* Stücke, die durch Längsteilung
lep, *jip* Stücke, die durch Querteilung entstehen

Hieraus ergeben sich folgende Zahlenreihen:

Zahl- zeichen	1. <i>pali</i> (<i>pa'li</i>)	2. <i>por</i>	3. <i>lep</i>	4. <i>jip</i>
1	<i>apali</i>	<i>opor</i>	<i>elep</i>	<i>ejip</i>
$\frac{1}{2}$	<i>rāpali</i>	<i>rāpor</i>	<i>rālep</i>	<i>rājip</i>
$\frac{1}{3}$	<i>jilipali</i>	<i>jilipor</i>	<i>jilep</i>	<i>jilijip</i>
$\frac{1}{4}$	<i>pāpali</i>	<i>pāpor</i>	<i>pālep</i>	<i>pājip</i>
$\frac{1}{5}$	<i>limpali</i>	<i>limpor</i>	<i>limlep</i>	<i>limjip</i> (<i>limajip</i>)
$\frac{1}{6}$	<i>uonpali</i>	<i>uonopor</i>	<i>uonelep</i>	<i>uonjip</i> (<i>uonejip</i>)
$\frac{1}{7}$	<i>ijipali</i>	<i>ijipor</i>	<i>ijilep</i>	<i>ijijip</i>
$\frac{1}{8}$	<i>uatēpali</i>	<i>uālipor</i>	<i>ualep</i>	<i>ualijip</i>
$\frac{1}{9}$	<i>tūapali</i>	<i>tūapor</i>	<i>tūalep</i>	<i>tūajip</i>
$\frac{1}{10}$	<i>aek</i>	<i>aek</i>	<i>aek</i>	<i>aek</i>
$\frac{1}{11}$	<i>aek apali</i>	<i>aek opor</i>	<i>aekelep</i>	<i>aek ejip</i>

Die übrigen sind gleichlautend mit der Zahlenreihe 2 der Grundzahlen.

Dieses Land ist halb so groß wie Ponape *japuet uate* (gerechnet) *apali en Pōnpē*.

Dieser Tisch ist halb so groß wie jener Tisch *tēpel uet uate apali en tēpeluo*.

Dieser Berg ist halb so hoch wie jener Berg *toluet ilāta^a apali en tol uo*.

Der Knabe ist halb so groß wie der Mann *pūtak reireiyāta^a apali en ol*.

Die Einwohnerzahl dieses Landes ist halb so groß wie die von Ponape *toun jap en japuet teatoa āta^a toun apali Pōnpē*.

Wieviel Teile? *apa'kita?*

§ 51. In den Schulen wird mit der Zahlenreihe, die für runde Gegenstände gilt, gerechnet.

leb en uateuat Zahlwort

kapatápene zusammenrechnen

metapa riau o jilu? Wieviel ist zwei und drei?

katóror abziehen, vermindern

limau katorórajan riau me tapa? fünf vermindert um zwei ist wieviel?

jilu tūe es bleiben drei übrig, oder: *pārekiyoñ jilu* es ist gleich drei

rāpak riau payu zweimal zwei ist vier.

uonu naenareyoñ riau uate tapa? sechs geteilt durch zwei sind wieviel?

payu jilep en ejak riau vier ist der dritte Teil von zwölf

VI. Das Verbum.

§ 52. Am Verbum ist zu unterscheiden der Stamm und die Endung (zuweilen auch Vorsilbe). Die Verdoppelung des Stammes bedeutet, daß eine Tätigkeit oder ein Vorgang häufig erfolgt, sich über eine längere Zeit hin erstreckt; z. B. *bokola* gehen, *rapa rapāki* suchen, *poake poake* lieben, *lamelam* denken, *tama tamanta* sich erinnern, *kile kilan* nach etwas lange hinblicken, *ai ai* warten, *kojo kojo* erzählen. Zuweilen wird nur die erste Stammsilbe wiederholt; z. B. *loko lokaia* schwatzen, *mata mataua* hin und her überlegen, *kape kapōtake* ausfragen; oder auch nur ein Teil der Stammsilbe; z. B. *pata patak* lernen, *pere peren* erfreut sein, *pojopojoñ* glauben.

Die Verba können auch als Substantive gebraucht werden; z. B. *ai lamalam* mein Gedanke, *ai uīya uīya* mein Tun und Treiben, *ai tatok* mein Arbeiten, meine Arbeit.

§ 53. Bei der Konjugation leidet das Verb in den verschiedenen Personen sowie in der Einzahl und Mehrzahl keine Veränderung der Endsilben; auch gibt es keine allgemein gültige Regel für die Bildung von Aktivum und Passivum. Die tätige und leidende Form kann vielmehr nur in bestimmten, später näher zu erörternden Fällen ausgedrückt werden.

1. Die Zeitbestimmungen.

§ 54. Das Verbum ohne Zusatz einer Zeitbestimmung kann sowohl die Gegenwart wie die Vergangenheit eines Zustandes oder einer Handlung bezeichnen; nur wenn besonders hervorgehoben werden soll, daß ein Vorgang zeitlich vor einem anderen liegt, fügt man ein Adverb hinzu, welches »früher, ehemals« bezeichnet; z. B. *māj*.

i tatók heißt also: ich arbeite und ich arbeitete

i tatók māj ich arbeitete früher.

§ 55. Die Zukunft wird durch *pān* kenntlich gemacht; es steht unmittelbar vor dem Verbum; z. B. *i pan tatók* ich werde arbeiten.

nok (nak), gleichfalls vor dem Verbum stehend, hat ähnliche, aber etwas unbestimmtere Bedeutung, gleich: später einmal, in Zukunft.

Auch andere Zeitadverbien, die »später« bedeuten, können zur Verstärkung hinzugefügt werden, z. B. *mūr* oder *eten*; sie stehen aber entweder vor dem Verbalpronomen oder nach dem Verbum, nie aber zwischen beiden; z. B.:

mur i pan tatok, eten i pan tatok = später werde ich arbeiten.

§ 56. *kin*, zwischen Fürwort und Verb stehend, drückt die Dauer in der Gegenwart oder Vergangenheit, auch die öftere Wiederholung eines Vorganges aus; es kann zuweilen mit »pflegen« übersetzt werden; z. B. *i kin tatok* ich pflege oder ich pflegte zu arbeiten; ich bin noch mit Arbeiten beschäftigt und noch nicht fertig.

§ 57. *er* (*ivr, uor*) wird an das Verbum hinten angefügt; es bezeichnet die Vollendung, den Abschluß eines Zustandes oder einer Handlung und kann oft durch unser Perfektum übersetzt werden; z. B.:

i tatokier ich habe gearbeitet, ich bin fertig mit der Arbeit

likao me potepotier das Kleid ist weiß geworden

kijin likao me i intinier der Brief, den ich geschrieben habe

pan und *er* zusammengebraucht bedeuten, daß die Vollendung eines Zustandes oder einer Handlung unmittelbar bevorsteht, oder auch, daß sie vor sich geht; z. B.:

i pan intinier ich werde mit Schreiben fertig sein, ich bin im Begriff, mit Schreiben fertig zu sein.

2. Die Modusbestimmungen.

§ 58. *En*, vor dem Verbum stehend, stellt einen Zustand oder Vorgang als nicht tatsächlich, sondern abhängig von einem anderen, zweifelhaft, möglicherweise später eintretend, hin; es vertritt vielfach unseren Konjunktiv.

Das Verbum wird demgemäß mit *en* verbunden:

1. In Sätzen, die etwas Ungewisses, Zweifelhafes aussagen, nach *elē* vielleicht und *ma* ob; z. B.:

elē i en jōmao vielleicht mag ich krank sein

i j'āja ma k'en puroto ich weiß nicht, ob du wiederkommen magst.

2. In Wunschsätzen; z. B.:

i en intin ich möchte schreiben.

3. In den mit *me* = daß eingeleiteten Nebensätzen nach den Verben des Vermutens, Zweifelns, Wünschens, Bittens, Auftragens, Befehlens, Sagens, Ratens; z. B.:

i ānāne me k'en puroto ich wünsche, daß du zurückkehren mögest

i ntañ pūtak me en puroto ich sage dem Knaben, daß er zurückkommen möge.

Auch wenn, wie im Deutschen, »daß« = *me* fehlt, kann in diesem verkürzten Satz *en* vor dem Verbum stehen; z. B.:

ntañ pūtak en kotō! sage dem Knaben, er möge kommen!

i men k'en puroto ich möchte, du kehrtest zurück

i māuki y ōi uk en uiyāta māekot ich verspreche dir, irgend etwas zu tun

i likuere pūtak en kotō ich rufe dem Knaben zu, er möge kommen

i ueroi áramaj en kotō ich schreie dem Menschen zu, er möge
konnen

i lámalame k'en kotō ich glaube, du kommst (vielleicht)

i mūcitan (aen) *uk en kotā* ich gestatte dir zu kommen

i mūeitata en kokola ich gestatte fortzugehen

i poake (poke) rēmui komui en natō maekij ich bitte Sie, Sie möchten mir etwas bringen

i poake rēmui en kajalaetōi ia kūpuromui ich bitte Sie, mir Ihren Wunsch kundzugeben

i kujonwēti y on āramaj en kotō ich befahle dem Menschen zu kommen
ae pein ia i en uatō moni er fordert mich auf, ich möchte (ihm)
 Geld bringen

i inonion k'en purotō ich wünsche, du möchtest zurückkehren

i auiaui komui en (komuīn) purotō ich warte darauf, Sie mögen
zurückkehren

i karūa āramaj en kotō ich fordere einen Menschen dringend auf zu kommen

i panaue āramaj en uiyāta maekot ich rate einem Menschen, er möge
etwas tun

i kân kômui en purotā ich will nicht, mag nicht, daß Sie wieder-
kâmen.

Gibt der Satz eine Tatsache an, oder drückt er eine Gewißheit aus, so fehlt *en*; z. B.:

i aja me ka pān purotō ich weiß, daß du (bestimmt) wiederkehren wirst.

Anmerkung. Nach *men* »ich möchte« steht häufig der bloße Infinitiv ohne *en* (z. B. *i men kañala* ich möchte essen, *i men purotō* ich möchte zurückkehren), wenn das Subjekt in Haupt- und Nebensatz dasselbe ist.

4. In Absichtssätzen nach *pue* = damit; z. B.:

i men kan uin̄ pue i en kaelalata ich möchte Medizin essen, damit ich gesund werden möge.

5. In Bedingungssätzen, wenn die Bedingung als zweifelhaft hingestellt ist; z. B.:

ma komui en jámala wenn sie (vielleicht) weggehen; doch fehlt hier oft *en*.

§ 59. *tene* drückt ähnlich wie *en* eine gewisse Unbestimmtheit aus, er wird übersetzt mit »daß er möge, daß er soll, wie man sagt«; z. B.:

i roñ Nanamáreki tene a^e maelar ich höre, der Nanamareki soll
gestorben sein

ntan aramaj tene pūtak en kotō sage dem Menschen, daß der Knabe kommen möge.

§ 60. *te*, vor dem Verbun stehend, drückt ein Verbot oder einen Wunsch aus, daß etwas nicht geschehen möge. Es steht:

1. Zur Bezeichnung des verneinenden Befehls, des Verbots; z. B.:

ka te pūputi! falle nicht!

Mit *er* zu verbunden bedeutet es aufhören mit etwas; z. B.:

kater mejak! höre auf zu fürchten!

kater nim jakau! höre auf Jakau zu trinken!

2. In verneinenden Absichtssätzen = »damit nicht« nach *pue*; z. B.:

i. men kan uini pue i ter jomao ich möchte Medizin zu mir nehmen,
damit ich aufhöre krank zu sein

kater nim jakau pue ka te pan jakaula höre auf mit Jakau zu trinken,
damit du nicht betrunken wirst.

Es kann auch mit *en* verbunden stehen; z. B.:

kater nim jakau pu k'en te jakaula höre auf, Jakau zu trinken,
damit du nicht etwa betrunken wirst;

3. Nach den Verben des Fürchtens, Erschreckens, Besorgtheits, Inbedenkenseins, daß etwas eintreten könnte, was man nicht wünscht; z. B.:

i mejak pue ke te pūputi ich fürchte, daß du herunterfällst (ich
wünsche, daß du nicht herunterfällst)

i puriamui kin uk ala te ari maela ich bin in Schrecken geraten,
daß du sterben könntest

ūtimaj pue ke te pūputi! sieh dich vor, daß du nicht etwa fällst!

i kalamai y on ia pue ke te pūputi ich erwäge bei mir, du könntest
fallen

i pēreki pue ke te pūputi ich bin besorgt, daß du fällst

i jouliki a te pan purotō ich habe kein Vertrauen auf seine Wiederkehr
(ich wünsche, er möge zurückkehren)

i lamāki a te maelar ich ziehe in Betracht, er könnte gestorben
sein (mein Wunsch ist, er möchte nicht gestorben sein).

4. Nach den Verben des Verbietens, Verhinderns, Nichtgestattens; auch hier liegt die Absicht, daß etwas nicht geschehen möge, vor; z. B.:

i ināpuī yeti aramaj en ter nim jakau ich gebiete den Menschen,
mit Jakau zu trinken aufzuhören

a kainapui ia i en ter nim jakau er verbot mir, Jakau zu trinken

i kaliketi jeri pue ter motomotoi nan jukul ich gebot den Kindern,
in der Schule mit Spielen aufzuhören

i kapāake y on uk pue ke te nim jakau ich rate dir ab, Jakau zu
trinken

i jōta mueit uk ata pue ke te kokola ich erlaube dir nicht, zu gehen
a kōhala en ter koto er verweigerte das Kommen.

3. Die Richtungsbestimmungen.

§ 61. Bei den Verben, die eine Bewegung im Raum ausdrücken, wird die Richtung dieser Bewegung durch bestimmte, an den Stamm angefügte Endsilben bezeichnet.

1. *tō*, *otō* bezeichnet die Richtung auf den Redenden zu; z. B.:
koto kommen, *tinioto* laufend kommen, *matinioto* eilig kommen,
pāruto erscheinen, *loito* kommen, *jāmoto* kommen, sich her-
begeben, *ūto* zieht her (von Wind, Wasser, Grenzen, Wegen usw.),
kākito dahergeschritten kommen, *jōpēto* den Kopf zuwenden,
kaito herangerückt kommen, *karōpito* herangekrochen kommen,
ūkato herangestiegen kommen, *tauto* herangeklettert kommen,
peinikito komm schnell u. v. a.
2. *la*, *ala* ist gleich »hinwärts«; z. B.:
kola hingehen, *taula* hinklettern, *tañala* weglaufen, dahinlaufen,
jāmala weggehen, *ula* sich hinziehen (z. B. *al ūla* der Weg zieht
sich hin).
- 3a. *tā*, *tāla* hinauf, hinaufwärts; z. B.:
ūta sich erheben, *kajmenta* sich aufrichten, *kotāla* hinaufgehen,
tautāla hinaufklettern, *mejiaketāla* hinaufhüpfen.
- 3b. *tāto* herauf; z. B.:
kolāto heraufkommen, *tautāto* heraufgeklettert kommen, *ūkātāto*
heraufgestiegen kommen, *kitāto* heraufreichen.
- 4a. *tī* *tīla* nieder, niederwärts, hinabwärts; z. B.:
uenī sich niederlegen, *jōpēti* den Kopf niederbeugen, *kairūketi* den
Oberkörper beugen, *mūnti* sich niedersetzen, *tiātī* niedertreten,
ueketāketi sich nach unten wenden, *kotīla* hinabgehen, *tautīla*
hinabklettern, *lujetīla* hinabspringen.
- 4b. *tīto* herab; z. B.:
kotīto herabkommen, *kitīto* herabreichen, herabgeben.
- 5a. *lon*, *lōñala* hinein, hineinwärts; z. B.:
kolōñala hineinwärts gehen, *kilōñala* hineintun.
- 5b. *lōñoto* hereinwärts; z. B.:
kolōñoto hereinkommen.
- 6a. *tei*, *teila* hinaus, hinauswärts; z. B.:
koieila hinausgehen.
- 6b. *ieito* heraus; z. B.:
koieito herausgehen.
7. *on*, *añ yon*, *yan* zu, hinzu, oft durch den Dativ übersetzt, mit
la zu *lāñ*, mit *to* zu *ton* verbunden; z. B.:
kolāñ zu jemand hingehen, *koton* zu jemand kommen, *kiyañ* jemand
hinreichen, geben.
8. *jan* von . . . her; z. B.:
kojan kommen von, *kijāñ* nehmen von.
9. *pene* zusammen; z. B.:
rūkopene zusammenbeißen, *kaēpene*, *ñalijepene* beißen, *kīpene* zu-
sammenlegen, *kōjupene* zusammenbiegen, *pātepene*, *moatepene*
zusammenkommen.

10. *paejan* (*pejan*) auseinander; z. B.:

taeraepaejan zerreißen, *pákepaejan* auseinanderbreiten, *limpaejan* auseinanderwickeln, *ulikepaejan* auseinanderfalten, *jálepaejan* einen Knäuel abwickeln, *palānepaejan* entzweischlagen, *lipákepaejan* zerschneiden, *rijepaejan* zerbrechen.

11. *uai*, *auuai* fort; z. B.:

kouai fortgehen, *uawai* fortbringen, *kiuai* fortgeben, *ntauai* aussagen, *tañauuai* fortlaufen, *parouai* verschwinden.

Das objektiv gebrauchte persönliche Fürwort steht, wie schon früher bemerkt wurde, zwischen Wortstamm und Richtungssuffix, mit Ausnahme von *jan* und *on*, die mehr als Verhältnißwörter betrachtet werden.

er steht hinter dem Richtungssuffix und, wenn das Verb mit dem persönlichen, objektiv gebrauchten Fürwort verbunden ist, hinter letzterem; z. B.:

<i>α kiyañ ia ier</i> er gab mir, hat mir gegeben	<i>α kiyañ kit er(ier)</i> er gab uns
<i>α kiyañ uk er</i> er gab dir	<i>α " kitail ier</i> er gab uns
<i>α " ier " " ihu</i>	<i>α " komail ier</i> er gab euch
	<i>α " irail ier</i> er gab ihnen

4. Konjugation der Verba.

§ 62. Die Verba zerfallen in transitive und intransitive; unpersönliche Verba gibt es nicht. Beide vorhandenen Klassen werden auf gleiche Weise konjugiert mittels der vorstehenden Tempus- und Modusbezeichnungen:

a. Indikativ.

Präsens: <i>i intin</i> ich schreibe	} einmalige Handlung
Präteritum: <i>i intin</i> ich schrieb	
Präsens: <i>i kin intin</i> ich pflege zu schreiben	} wiederholte Handlung
Präteritum: <i>i kin intin</i> ich pflegte zu schreiben	
Perfektum: <i>i intinier</i> ich habe geschrieben	
Futurum I: <i>i pan intin</i> ich werde schreiben	
Futurum II: <i>i pan intinier</i> ich werde sogleich schreiben	

b. Konjunktiv.

Der Konjunktiv wird durch Voransetzung von *en* gebildet.

c. Imperativ.

a) positiv: *intin!* oder *ka pan intin!* schreib!

b) negativ: *ka te intin!* schreib nicht!

ka ter intin! höre auf zu schreiben!

Die Konjugation der intransitiven Verba ist die gleiche:

i jámoto ich komme

i pān jámoto ich werde kommen

i jámotor ich bin gekommen usf.

§ 63. Aktivum und Passivum der transitiven Verba. Die Möglichkeit, von allen Tätigkeitswörtern nach bestimmten Regeln ein Passiv zu bilden, gibt es nicht, doch sind in einzelnen Fällen Formen vorhanden, die die leidende Bedeutung einer entsprechenden tätigen besitzen; z. B. folgende:

<i>i kame</i> ich schlage	<i>i kámekam</i> ich erleide Schläge, ich werde geschlagen
<i>i poki</i> ich schlage	<i>i pókipok</i> ich werde geschlagen
<i>i uoaki</i> ich züchtige	<i>i uoákeuoak</i> ich werde gezüchtigt
<i>i a^opin</i> ich schlage	<i>i a^opítak</i> ich werde geschlagen
<i>i topue</i> ich bade	<i>i tópotop</i> ich werde gebadet, ich bade mich
<i>i kamaela</i> ich töte	<i>i kámala</i> ich werde getötet
<i>i kamújata</i> ich hebe an	<i>i kamuje mújata</i> ich werde aufgehoben
<i>i japa^ola</i> ich trage auf den Händen	<i>i japa jápata</i> ich werde auf den Händen getragen
<i>i jaléti</i> ich binde fest	<i>i jáleti</i> ich werde festgebunden
<i>i lapuáta</i> ich binde los	<i>i lápuata</i> ich werde losgebunden
<i>i lañáta</i> ich hänge auf	<i>i láñata</i> ich werde aufgehängt
<i>i apíata</i> ich hänge auf	<i>i ápita</i> ich werde aufgehängt
<i>i apíeti</i> ich lasse herab	<i>i ápiti</i> ich werde herabgelassen
<i>i kóleti</i> ich ergreife	<i>i lóti</i> ich werde ergriffen
<i>muaitpaejañ</i> trennen (trans.)	<i>muai^opaejañ</i> sich trennen

i roapoñe aramaj ich trage einen Menschen auf einem Tragsessel fort
aramaj roapóñeto der Mensch kommt getragen werdend

In anderen Fällen ist die Wahl eines andern Ausdrucks mit passivem Sinn möglich; z. B.:

<i>i poake poake</i> ich liebe	<i>i kánikan</i> }	ich bin beliebt
	<i>i jeíjoi</i> }	
<i>i juéteki</i> ich verachte	<i>i jákánikan</i> }	ich bin unbeliebt, verhaßt
	<i>i jūjoi^ojoi</i> }	

Zuweilen ist man aber beim Übersetzen aus einer andern in die Ponapesprache genötigt, den passiven Satz in einen aktiven zu verwandeln.

5. Die Bildung von Verben aus Eigenschaftswörtern.

§ 64. Aus einem Eigenschaftswort kann ein Tätigkeitswort durch Voransetzung der Silbe *ka* (*pa*) vor das Eigenschaftswort gebildet werden. Das Verbum hat die Bedeutung, die betreffende Eigenschaft verursachen, ausführen; z. B. *tontol* schwarz, *katontol* schwarz machen, *maur* leben, *kamaur* leben machen, *kaeleil* gesund, *kakaeleil* gesund machen, *mao* gut, *kamao* gut machen usw.

§ 65. Wenn das Prädikat eines Satzes aus der Kopula «sein» mit einem Eigenschaftswort besteht, so kann dieses durch Vorsetzung des Wortes *me* in ein Zustandspartizipium verwandelt werden mit der Bedeutung «sich befindend in dem betreffenden Zustande», oder kurzweg «etwas sein»; z. B. *likao me potepot* das Kleid befindet sich in weißem Zustande, das Kleid ist weiß.

Die Anfügung der Silbe *la* (*ala*, *ela*) an das Ende des Eigenschaftswortes bedeutet, daß eine Umwandlung aus einem andern in den betreffenden Zustand stattfindet, und dieser letztere nun vorhanden ist; z. B.: *likao me potepotela* das Kleid wird weiß.

er ans Ende angefügt, drückt die Vollendung der Umwandlung aus; z. B. *likao me potepotelar* das Kleid ist weiß geworden, hat sich weiß gefärbt. *me* kann zuweilen dabei fehlen.

ta als Endsilbe hat eine ähnliche Bedeutung, nur hat es den Nebensinn, daß die Umwandlung mehr plötzlich als bei *la* eingetreten ist; z. B.:

i puriamui lar ich bin in Schrecken geraten

i puriamui tar ich bin aufgeschreckt worden

i perenta ich gerate in Freude

i me mair ich bin in schlafendem Zustande, ich schlafe

i mairila ich schlafe ein, gerate in den Zustand des Schlafens

i mairilar ich bin eingeschlafen

i ūtā ich erhebe mich, komme in den Zustand des Stehens

i ūtar ich bin in den Zustand des Stehens gekommen, ich stehe

Die Konjugation eines Zustandspartizipiums gestaltet sich also in folgender Weise:

likao me potepot das Kleid ist weiß, war weiß

likao pān potepot das Kleid wird weiß sein

likao kin potepot das Kleid pflegt oder pflegte weiß zu sein

likao potepótier das Kleid ist weiß geworden

likao potepótela das Kleid wird weiß

likao potepótelar das Kleid ist weiß geworden

likao pān potepótelar das Kleid ist im Begriff, weiß zu werden, wird in kurzem weiß geworden sein

Anmerkung. Wie sich hieraus ergibt, haben die mit *ka* gebildeten Verba aktive, die Eigenschaftswörter durch *me* und *la* passive Bedeutung, *i kopótepot* ich mache weiß, *i potepótelar* ich bin weiß gemacht worden. Nicht selten ist das Verhältnis aber das gleiche, ohne daß das Verbum mit *ka* zusammengesetzt zu sein braucht; z. B.:

i kajampudleki ich schütze

kajampual etwas, was geschützt wird

i uaóneki ich ehre

uaon etwas, was geehrt wird

i kākāki ich verehere

kākā etwas, was verehrt wird

i jūteki ich halte etwas für schlecht

jūet etwas, was für schlecht gehalten wird

i māmdleki ich achte gering

māmal etwas, was für gering geachtet wird

i kailuniki ich verachte

kailok etwas, was verachtet wird

6. Die Bildung von Verben aus Substantiven.

§ 66. Auch Substantive können, wenn sie mit der Kopula das Prädikat eines Satzes bilden, Zustandspartizipia werden; z. B.:

- i [me] metak* ich bin im Zustand des Schmerzes; ich empfinde,
habe Schmerz
i metikilar ich bin in Schmerz versetzt worden
i [me] jounpei ich bin Soldat
i joúnpeilar ich bin Soldat geworden

Zum Übersetzen kann bald unser deutsches „sein“, bald „haben“ gebraucht werden.

VII. Das Umstandswort.

§ 67. Viele Umstandswörter sind mit Eigenschaftswörtern gleichlautend und werden ganz ebenso wie diese bei der Vergleichung und Steigerung behandelt; z. B.: *dramaj tatok laot* der Mensch arbeitet stark, *aramaj maenet tatok laotejan meteyo* dieser Mensch arbeitet stärker wie ein anderer.

§ 68. Der größte Teil der Umstandswörter steht hinter dem Verbum, einige jedoch zwischen Subjekt und Verb bzw. persönlichem Fürwort und Verbum. Vor dem Verbum stehen z. B. die bei der Konjugation erwähnten zeitbestimmenden Wörter *pan*, *nok*, *kin*; auch *kaikinta*, *jaikinta* (noch nicht); *pil* noch, auch; *meit* wahrlich; *jo* (*joa*) nicht; z. B.:

- dramaj kaikinta (e) puroto* der Mensch kommt noch nicht zurück
i pil pān puroto ich werde noch zurückkommen
ka meit pai! du bist wahrlich glücklich!
i jo kak tatok ich kann (vermag) nicht zu arbeiten

§ 69. Viele adverbiale Begriffe sind im Verbum selbst enthalten und brauchen daher nicht besonders ausgedrückt zu werden; z. B.:

- matan-oto* schnell kommen
puant-oto langsam kommen
jan-koto nirgends kommen
jan-kanaito in der Morgendämmerung kommen
menla gerade hingehen
peinákito das Kommen beschleunigen, schleunigst kommen
paito ergebnislos, ohne etwas kommen
kapárala im Zuge sich fortbewegen
koaponaeuai auf einmal alles weggeben
koaponaeto auf einmal alles in Empfang nehmen
kulapāyan reichlich verteilen
tāyan wenig verteilen

Einige adverbiale Redensarten werden als eng mit dem Verbum zusammengehörig betrachtet und stehen stets vor demselben; z. B.:

- i japuentip kauuaela* ich zerbreche aus Versehen, versehentlich
i japuentip kamaela ich töte aus Versehen
i nantaeyan rúporup ich suche angestrengt
i nantaeyan jukul ich besuche eifrig die Schule
i kájpuan kilan ich suche zum letztenmal

āramaj ake puain der Mensch bezahlt gern
āramaj jota^a ake puain der Mensch bezahlt nicht gern
āramaj akan mejen perākito die Menschen kommen in Front
daher
peloio mejen perakejan mo die Kanuflotte kommt frontweise
von dort
āramaj kite patapātoto die Menschen kommen ungeordnet, durch-
einander

§ 70. In bezug auf die Bedeutung unterscheidet man folgende Arten von Umstandswörtern:

1. Umstandswörter des Ortes.

<i>mōē</i> vorn	<i>paliēt</i> diesseits hier
<i>mure</i> hinten	<i>paliēn</i> diesseits dort
<i>pōē</i> oben, <i>jan pōē</i> von oben, <i>pōāta</i> (<i>pōaeta</i>) nach oben	<i>paliō</i> jenseits
<i>pā</i> unten, <i>jan pā</i> von unten, <i>pāti</i> nach unten	<i>paitak</i> oberhalb
<i>nanpuē</i> zwischen	<i>paiti</i> unterhalb
<i>lukape</i> in der Mitte	<i>pailōn</i> landeinwärts
<i>nan uore</i> im Mittelpunkt	<i>paiyei</i> landauswärts, seewärts
<i>nī kaile</i> am Rande	<i>kainene</i> gegenüber
<i>lōle</i> drinnen, innerhalb	<i>met</i> hier
<i>līki</i> draußen, außerhalb	<i>men</i> da
<i>koren</i> nahebei	<i>mo</i> dort
<i>foā</i> weit, entfernt	<i>iet</i> hier
<i>kailouai</i> }	<i>ien</i> da
<i>īlouai</i> } in einiger Entfernung	<i>io</i> dort
	<i>ia (ya)</i> wo

2. Umstandswörter der Zeit.

<i>met</i> jetzt	<i>ninjantik</i> nachmittags
<i>māj</i> früher	<i>nī lukapen poi</i> }
<i>mūr</i> später	<i>nī aine poi</i> } mitternachts
<i>nkapuen</i> früher im Laufe des Tages	<i>ninjourān</i> vor Sonnenaufgang
<i>eten</i> später im Laufe des Tages	<i>anjou karoj</i> allezeit, immer
<i>nirān</i> tags	<i>anjou toatoa, nater</i> oft
<i>nipoñ</i> nachts	<i>eu anjou</i> eine Zeit
<i>nimenjan</i> morgens	<i>anjou laulau</i> halten
<i>ninjanaj</i> mittags	<i>potapot</i> fortlaufend, ewig usw.

3. Umstandswörter der Art und Weise.

<i>uarai</i> lange	<i>kanālap</i> sehr
<i>puant</i> langsam	<i>mūlatak</i> angestrengt
<i>pītepit</i> schnell, flink	<i>noan</i> sehr, allzusehr
<i>matañ</i> schnell (auch von Zeit)	<i>tiketik</i> klein, in geringem Grade usw.
<i>kalaimin</i> stark	

4. Umstandswörter der Menge.

<i>o pil</i> und noch, außerdem	<i>tir</i> voll
<i>ekij</i> etwas	<i>taen</i> leer
<i>ilar</i> ansreichend	<i>joata</i> nichts usw.

5. Umstandswörter der Vergleichung.

<i>tūāta</i> , <i>tūtūāta</i> ebenso wie	<i>tiketik jan</i> weniger als usw.
<i>toatoato jan</i> mehr als	

6. Umstandswörter des Ranges, der Zahl (vgl. Abschnitt über Zahlwörter).

<i>māj</i> früher	<i>unjak</i> vollzählig
<i>mūr</i> später	<i>lū</i> unvollständig usw.
<i>ap</i> dann (vor dem Verbum)	

7. Umstandswörter der Bejahung und Verneinung.

<i>iēi</i> jawohl, allerdings	<i>maelel</i> wirklich, sicherlich, in Wahr-
<i>ēi ja</i>	heit
<i>joa (jō)</i> nein	<i>kaitēn</i> keineswegs

8. Umstandswörter des Zweifels.

<i>elēi</i> vielleicht
<i>tene</i> es soll, wie man sagt usw.

VIII. Das Verhältniswort.

§ 71. Die Verhältniswörter lassen sich grammatikalisch in zwei Gruppen teilen. Die erste Gruppe umfaßt alle die, welche unmittelbar mit dem zugehörigen Begriff verbunden werden. Die zweite Gruppe bedarf zur Verbindung noch eines anderen Verhältniswortes.

1. Gruppe.

§ 72. *en*. Über *en* ist in dem Abschnitt über die Deklination der Hauptwörter schon einiges bemerkt worden. Es dient häufig zur Übersetzung unseres Genitivs und bedeutet »von« bei Bezeichnung des Ursprungs, der Abstammung, der Eigenschaft, der Menge, des Besitzes.

Es steht auch nach dem Eigenschaftswort *tir* »voll« und in einigen Redensarten; z. B.:

poñ matañ en rān
poñ pitepit en rān die Nacht läuft schnell bis zum Tage dahin, oder:
rānuet matañ en poñ dieser Tag läuft schnell bis zur Nacht dahin.

Unser deutsches »von, von her«, wenn es eine Richtung bedeutet, wird indessen nicht durch *en*, sondern durch *jan* ausgedrückt; z. B.:

īrapān (pa en) jāp ūjan die Grenze des Landes verläuft von
i ale mackot jan ape ich empfangе etwas von jemand

Auch überall wo eine Trennung oder Entfernung bezeichnet werden soll, steht *jan*; z. B.:

i mdtia jan tip japuai ich reinige mein Land von Unkraut

i pifi jan nan kdlapuj ich reiße mich los von, entliehe aus dem Gefängnis.

i piriretā jan ponepen potel ich drehe den Pfropfen aus der Flasche

i amūra jan ich schiebe weg von

i roñ jan komui ich höre von Ihnen

tounlan pouketi jan nalan die Himmelsbewohner steigen vom Himmel herab

i taera jan ekij likao ich reiße etwas vom Kleid ab

i pin jan apali nkol ich wickle einen Teil von dem Knäuel ab

i toror ōpae jan ich schließe

on, *añ* dient häufig zur Wiedergabe des Dativs und hat auch die Bedeutung von „zu, mit“, zuweilen auch „für“; z. B.:

karae y on macht aus, bedeutet

ta me pan karae y on ia? was bedeutet es für mich?

nai puik karae y on ia moni ējak mein Schwein hat für mich den Wert von zehn Dollar (20 Mark)

koton on standhaft, fest, gegen

minim y on freundlich zu

uōroke y on befreundet, zugesellt

piriene y on befreundet

katek on gütig

kitāo on zornig

limpoak on gütig, freundlich

la^emai y on stolz

lūpor on heftig, grob

likitok on entzweit, verfeindet usw.

Übereinstimmend mit dem Deutschen steht *on* nach den Verben des Gebens, Schenkens, Sagens, Befehlens; z. B.:

kiyan geben

puain on bezahlen, erstatten

tipak on bezahlen, begleichen

jāpāli on erwidern, z. B. *a^e jāpāli on*

ia ai apnapnali er erwidert meine Fürsorge

aramaj pnaine kiyan me mao, me jūet der Mensch erwidert gut, schlecht; er ist dankbar, undankbar

lokai an sagen

ntan sagen

puān sagen

mājān on sagen (h. s.¹)

itauari on sagen (h. s.²)

patūuan on sagen (in Gegenwart Höhergestellter)

katiti on auseinandersetzen

i loku on Botschaft senden

poronu on Botschaft senden (h. s.)

kojo kojoi on erzählen

rūejaeu on befehlen

kauaeuae on klar machen

kajalau on deutlich machen

īnaukiy on versprechen usw.

Abweichend vom Deutschen steht *on* nach vielen Verben; z. B.:

i peinet on ich beschimpfe

i maenjairen y añ ich mag nicht gern

i ndmenaki y on uk ich schäme mich vor dir

i tu on ich treffe, begegne

i kdjakaj on (h. s.²)

i laulau on (h. s.¹)

i kdpakap on

i kamūre mur y añ ich verabschiede mich von u. v. a.

} ich bete an

ianāki bedeutet »mit, zusammen« im örtlichen Sinne; z. B.:

a^e pan kokola ian ākine kit er wird mit uns zusammen fortgehen

kī durch, mittels, häufig für den lateinischen Ablativus instrumenti, steht immer in Verbindung mit dem Verbun; z. B.:

uinī, me i kañala ayu, i kaelaile kītar durch die Medizin, welche ich gestern genoß, bin ich gesund geworden (wörtl. die Medizin, welche ich gestern genoß, ich bin dadurch gesund geworden)
i paiyekī takai dramaj ich schleudere mit einem Stein nach einem Menschen

i pelākī nare matau ich behaue das Kanu mit einer Axt
i kataekī takai dramaj ich werfe mit einem Stein nach einem Menschen

i puānaki aramaj auen uatai ich bin ermüdet durch die Schwatzmäuler

i ūyīkin ia uinī ich reibe mich mit Medizin ein
re kin tli mai uiyakīta kijin moie sie stampfen Brotrucht und machen daraus eine Speise

i toukeki pavi ich fasse mittels der Hand

i li ojae kīta moni ich prahle mit meinem Gelde

i kije kijāki dramaj likao ich beschenke den Menschen mit einem Kleide

Abweichend vom Deutschen steht *kī* nach vielen Verben; z. B.:

i dneki ich besitze

i ūpōreki }
i ūpalēki } ich helfe

i peirineki ich bin neidisch, doch auch *i peirin on*

i lūake ki ich bin eifersüchtig

i namenake ki ai uīyauīya ich schäme mich über mein Tun und Treiben

a^e pukoaki tip en dramaj er nahm die Sünden der Menschen auf sich

i kaināki ich beschuldige

i kapūkōdneki (h. s.) ich beschuldige

i ūkītaeki ich beschuldige

i poakepoakaekin uk ich bedaure dich

i lolētekin uk ich habe Sehnsucht nach dir

i kaporepōrekin uk ich hoffe auf dich

a^e jakarekīta tipa^e er bekennt seine Sünde

i patākin uk ich lehre dich

i taetaeki maekot ich verstehe irgend etwas

i uauaeki maekot ich verstehe deutlich etwas

i kairaekin uk ich teile dir mit

i karaūnekin uk ich bezichtige dich

i makūkūki tipai ich verschweige meine Sünde

i nēneki tipai ich verschweige meine Sünde

i tātikin uk ich bin auf dich böse

i liñarina kin uk ich bin auf dich zornig u. v. a.

jañ, *joñ* von, von her; z. B.:

kījañ nehmen von

ale jañ empfangen, nehmen von

kūjañ kommen von

ai, *nai jañ ape* das, was ich von jemand bekommen habe

i kaunwliañ jañ raen āramaj maekot ich tausche etwas, was bei den

Menschen ist, was sie bei sich haben, ein

i pirapājañ maekot raen āramaj ich raube etwas von den Menschen

i naikajañ tikak nan por ich ziehe eine Nadel aus dem Loch heraus

i pākajañ tei pōn jeri ich nehme die Decke von dem Kinde weg

i t̄rajañ japuai japuen Nālaim ich grenze von meinem Lande das Land des Nalaim ab

i pulejañ raen āramaj ich bitte Erlaubnis von den Menschen

i puain jañ rēm ich empfangе Bezahlung von dir

i t̄roajañ nai jeri āramaj ich wehre von meinem Kinde die Menschen ab

i jarākajañ likao pōn taepel ich nehme die Decke vom Tisch

i terajañ ekij ich reiße etwas ab von

i tūpajañ ekij ich kneife etwas ab von

i uijajañ ich rupfe, reiße ab

i toluñajañ uān tūka ich pflücke Früchte ab

i pittijañ ich reiße mich los, entlicke

i tetpajañ likao ich zerreiße ein Kleid

i lap̄t̄ajañ nin tūka maekot ich wickle etwas von einem Stocke ab

i laekejañ ekij ich schneide etwas ab usw.

jañ dient auch zur Bildung des Komparativs (vgl. Abschnitt über das Eigenschaftswort).

lel bis, bis heran (örtlich und zeitlich); z. B.:

jañ met lel mo von hier bis dort

Zuweilen bedeutet es auch »treffen«; z. B.:

i pai āramaj lel ich schleudere und treffe einen Menschen

i paityeki takai āramaj lel ich schleudere mit einem Stein und treffe einen Menschen

i kataeki mān takai lel ich treffe werfend mit einem Stein ein Tier

i momeit lel ol emen spazieren gehend traf ich einen Mann

a kajik jou lel ya* schießend traf er mich nicht

nan in, an der Stelle von; verschmilzt häufig mit dem zugehörigen Substantiv zu einem Begriff; z. B.:

lañ der Himmel; *nālañ* die Stelle des Himmels, der Himmel überhaupt

āl der Weg; *nanial* auf dem Wege

puel der Schmutz; *nanpuel* die Schmutzstelle

kijiniñ das Feuer; *nan̄kijiniñ* der Ort des Feuers, die Hölle

jet das Meer; *nanjet* das Meer im allgemeinen

nan uore im Mittelpunkt
nan im im Hause; *ni im* zu Hause
nan rān eu in einem Tage
nan pālank auf der Veranda
nan lirop auf der Matte
nanjap auf, in dem Lande
nanpil im Wasser
nan pae in der Hand, Handfläche
nan jaravi die heilige Gegend, Schamgegend
nan marémare die Brustgegend
mata matala nan kapēle im Innern (Leibe) hin und her überlegen
nī, nin in, an, zu, während, um, für

Im örtlichen Sinne gebraucht hat *ni* eine mit *nan* verwandte Bedeutung, doch betont *nan* mehr das Darinnenbefindlichsein; so heißt *nan im* im Hause, im Hause drinnen *ni im* zu Hause:

ni kaile am Rande
ni air im Süden, *i pan ūenla ni air*, ich werde gerade nach Süden mich fortbegeben
a^e kojañ ni air er kommt von Süden
i lapuājañ nin tūka ich wickle von einem Holze ab
i inauron jal nin tūka ich umwickle ein Holz mit einem Faden
i jonon ālek ni palientit ich messe das Rohr an der Wand ab
i puputijan nin tuka ich falle vom Baum herab

Auch sagt man *ni ai lamalam* in meinen Gedanken:

ni ai lokaia in meinem Reden
ni ai ūya in meinem Tun

Im zeitlichen Sinne heißt es »während«; z. B.:

ni anjou während der Zeit
nin tokon ai mairila während meines Schlafs
nirān während des Tags
ni ai tatok während meiner Arbeit, bei meiner Arbeit
ni a^e jīpene wenn es dämmeret
ni a^e me maur während seines Lebens
a^e jawaja ia ni ai tatok er hilft mir bei meiner Arbeit
i paikīla ni ai netekīla ich habe Glück bei meinem Verkauf

In dem Sinne »um für« steht es bei *netekīla*, verkaufen; z. B.:

a^e netekīla puṭk ni moni ejak er verkauft ein Schwein um, für zehn Dollar
a^e tatok ni moni er arbeitet um, für Geld

uilia^en an Stelle von; z. B.:

uilian ia an meiner Stelle

maen zum Zwecke dienend für; z. B.:

likao maen likaota ein Kleidungsstück zum Bekleiden
teik maen kei Gelbwurz zum Einreiben

tōpak maen jmōk Tabak zum Rauchen

tūi maen ai Reisig zum Feuer

mai maen ūm Brotfrucht zum Backofen

kāpen noak maen koakoak ūm Besen aus Kokosfasern zum Fegen
der Hütte

oaj maen inkat pōnīm Blätter der Elfenbeinnußpalme zum Decken
des Hausdachs

Bei *milian* sowohl wie bei *maen* ist es zweifelhaft, ob nicht eine Zusammensetzung mit *uili* und *en* einerseits und *me* und *en* andererseits vorliegt.

2. Gruppe.

§ 73. Die zweite Gruppe umfaßt alle Verhältniswörter, die zur Verbindung mit dem zugehörigen Begriff noch einer anderen Präposition bedürfen. Sie zerfällt in zwei Abteilungen, von denen die der ersten mit dem besitzanzeigenden, anstatt wie im Deutschen mit dem persönlichen Fürwort unmittelbar verbunden werden, die der zweiten dagegen mit der objektiven Form des persönlichen Fürworts.

§ 74. a) Mit dem zugehörigen Substantiv durch *en* und mit dem besitzanzeigenden Fürwort anstatt des persönlichen ohne *en* werden folgende Verhältniswörter verbunden:

re raen, rēn (= *re en*) bei, von

mit dem Pronomen: *rēi, rēm, rē, rētail, rēmail, rērai*

Örtlich: bei, in der Nähe befindlich; z. B.:

jōta^e monī mīmī rei kein Geld ist bei mir, ich habe kein Geld bei mir

lipuom mē rei deine Unterstützung ist bei mir, ich habe deine Mitwirkung

i tom raen ich entschuldige mich bei

i kajōmojom raen jōpeitī (auch *pōn jōpeiti*) ich bezeuge meine Ehrfurcht bei den Japeiti.

i pulējaŋ raen ich bitte um Erlaubnis bei

ai pokepoke puaita raen meine Bitte ist erfolgreich bei

i pai raen ich habe Glück bei

i joijoi raen } ich bin beliebt bei
i kanikan raen }

a^e puroto re er kehrt zu mir zurück

i jakanepaute kin iāta raen ich stelle mich jemandem zur Verfügung

i net raen ich kaufe bei jemandem

i puain jaŋ raen ich empfangе Bezahlung von

i alūki jakau raen a^enī ich begütige, feiere durch Jakau die Geister;
ich mache mich beliebt bei den Geistern

joŋ en tom raen a^enī die Art die Geister zu versöhnen

i katāreuai kijin likao raen emen ich sende einen Brief an jemanden
(auch ohne *re*)

i pīrapājan moni raen jounet ich stelle Geld bei dem Kaufmann
i pītiēti raen enen ich betrüge jemand
i kamueliān jān raen dramaj mackot ich tausche etwas von einem Menschen ein

Hier verschmilzt *re* mit dem Substantiv zu einem Begriff, der »be-
 findlich bei«, »angehörend«, »zugehörig« ausdrückt.

Nach den Verben des Bittens, Fragens, Unerlaubnisbittens; z. B.:

i poke rem (pa^kki) ich bitte dich
i pulejān rem }
i tūpjan rem } ich bitte dich um Erlaubnis
i ūtok rem }
i peitak rem } ich frage dich

a^k kainoma rem (h. s.) er fragt dich

mpai, mpān (= *mpaen*) bei, in der Nähe;

mpai, mpām, mpā, mpātail, mpāmail, mparail

Fast nur im örtlichen Sinne gebraucht; z. B.:

likao mpai das Kleid in meiner Nähe

Im biblischen Sinne auch für »der Nächste« gebraucht.

po, pōn (= *poen*) oben, oberhalb von, darüber hin:

poi, poam, pōē, pōtail, pōmail, pōrail (auch *poatail* usf.)

po verschmilzt oft mit einem Substantiv zu einem Begriff; z. B.:

pōn im das Hausdach

pōn ue die Schildkrötenschale

pōn talen manaj Kokosbecher

pōn mānīka Seetierschale

pōn pājū, pōn lipuai, Schalen von Muschelarten

i kīretūla pōn tinap ich gleite auf dem Bett herab

i jīpet pōn taepel ich reinige die Oberfläche des Tisches

pōnmatau auf der hohen See (auch *nanmatau*)

puki jauāti pōn mat die Wogen branden an dem Riff

pōm kumuen toal auf dem Berggipfel

i ūkataiūwai pōn toal ich klimme auf den Berg

i alū pōn kantauen pillap ich gehe über die Bachbrücke

Auch zeitlich; z. B.:

jounepoñ tapa tauer pōn om jomar? wieviel Monate sind über deine Krankheit verfloßen?

jounepoñ tapa taur poam jāpuet? wieviel Monate sind über dich in diesem Land verfloßen?

jounepoñ tapa nīmi poam (pon om lijēyān)? wieviel Monate sind über deine Schwangerschaft hingegangen, in welchem Monat bist du schwanger?

uik tapa tauer pōn om āpata? wieviel Wochen sind über deine Schwangerschaftszeichen verfloßen? wieviel Wochen fühlst du Schwangerschafterscheinungen?

pa, pān (= *paen*) unter; zuweilen auch: durch, über (im übertragenden Sinne)

pān im unterhalb des Hauses, der Raum unter dem Hause

pān jet die Gegend unterhalb der See (Aufenthalt der Abgeschiedenen)

pān uel das Land unterhalb des Waldes, angebautes Land

pān jālane Gegend unten am Ohr, das Ohrläppchen

pān pae Gegend unter dem Arme, Achselhöhle

Mit dem besitzanzeigenden Fürwort zusammengesetzt (*pai*, *pām*, *pāē*, *pātail*, *pāmail*, *pārail*) wird es zuweilen an ein Verbum angefügt und bedeutet dann, daß die Tätigkeit des betreffenden Verbuns sich auf ein persönliches Fürwort erstreckt; z. B.:

jauija helfen, *jaudjapai* das Helfen, was sich auf mich bezieht, mein Helfer

ūpor helfen, *ūpōrepai* das Helfen, was sich auf mich bezieht, mein Helfer

pāpa dienen, *pāpai* das Dienen, was sich auf mich bezieht, mein Diener, Beistand

kamaela töten, *kampai* das, was mich tötet, tödlich für mich ist

uīapai das Tun, Verfahren gegen mich

pātipai mir gehorsam

In ähnlichen, übertragenen Sinne:

i lokāla pam ich empfinde Leid über dich

i likitoke pam ich bin gekränkt durch dich

i maiyeiki pam ich bin in Leid über dich

i pokaela pam ich empfinde Bedauern über dich

i kōmpoke pam ich empfinde Neigung zu dir

i makārata pam ich bin zornig über dich

i likojoñ pam ich bin erzürnt auf dich

i riāla pan aṇṇi, *pan jopeiti* ich versäume etwas in bezug auf die Geister, Jopeiti; auch gleich: ich tue etwas Verbotenes gegen die Geister, gegen die Jopeiti

mo, *moan* (= *mo en*) vor

Mit dem Fürwort: *mōi*, *moam*, *mōē*, *moatail*, *moamail*, *moarail*

örtlich: *tūka moan imuai* der Baum vor meinem Hause

zeitlich: *joūnepar tapa mimi moam?* wieviel Jahre hast du vor dir?

joūnepoñ tapa mimi moan om pan naitik? wieviel Monate hast du

vor dir bis zu der zukünftigen Geburt? wieviel Monate dauert

es noch bis zu deiner kommenden Entbindung?

mūr, *mūrin*, *muren* (= *mur en*) hinter

Mit dem Fürwort: *muri*, *murim*, *muri* (*mure*), *muritail*, *murinail*, *murirail*

örtlich: *murin uānīm* hinter der Tür

zeitlich: *murin poñ jilū* nach drei Nächten

murin ai jōmao nach meiner Krankheit

nanpuñ, *nanpuñen* zwischen

nanpuñatail, *nanpuñomail*, *nanpuñarail*

örtlich: *nanpuñen tinap riapor* zwischen zwei Brettern

zeitlich: *nanpuñen uikuet o uik teyo* zwischen dieser und der andern Woche

lūkap, *lūkapen* in der Mitte

lukapatail, lukapomail, lukaparail

örtlich: *lukapen tuka* die Mitte des Baumes

zeitlich: *ni lukapen poñ* um Mitte der Nacht

pañapan, pañapanen seitlich, von der Seite; *pañapan-ai, om* usw.

örtlich: *añ ūto pañapanai* der Wind kommt seitlich von mir her.

§ 75. b) Folgende Verhältnisswörter bedürfen zur Verbindung mit dem zugehörigen Begriff noch einer andern Präposition, werden aber nicht mit dem besitzanzeigenden Fürwort, sondern mit dem persönlichen verbunden, übereinstimmend mit dem Deutschen.

lole, lolen innerhalb

nan lolen im im Innern des Hauses

liki, likin außerhalb

ni likin im außerhalb des Hauses

kainen, kainen gerade gegenüber

kainen ia mir gegenüber

lima, limān längs

limān pillap längs des Flusses

pali, pali en auf der andern Seite von, entgegengesetzt

mārāra pali en me tautau leicht ist das Entgegengesetzte von schwer

pueki (puaeki) wegen

i jōta kak alūalū pueki ai jōmao ich vermag nicht zu gehen wegen meiner Krankheit.

Folgende Ausdrücke sind eigentlich Adverbien des Ortes:

koren yañ nahe bei, örtlich

toa jañ weit von, örtlich

kailo uai } in einiger Entfernung von
ilo uai }

kapilipene ringsherum; z. B. *kapili yuk pene* ringsum dich herum

§ 76.

IX. Das Bindewort.

ō und

pil auch, *opil* und auch

nān ferner, und dann, denn

ap (zwischen Fürwort und Verbum) dann, darauf

katekatēō und ferner geschah es

arī ferner, und, so daß

meta nur

arī jō pue indessen

ā aber

te oder

jō — *pil jō* weder — noch

ari jo pue indessen, nichtsdestoweniger

me daß, in Objektiv- und Subjektivsätzen

pue weil, daß (nach den Verben des Frenens, des Betrübtheits, wenn »daß« eine Ursache bedeutet)

pue-te
en te } nach den Verben des Fürchtens, Besorgtheits, Verbiethens

lao, lao lel bis daß, solange bis

ta-a sobald als

lao-a lao ari sobald als

ma wenn, ob

§ 77.

X. Das Fragewort.

1. Frage nach der Person oder Gestalt (vgl. Abschnitt über das Frage-
fürwort).

2. Frage nach der Beschaffenheit. *ya* oder *ta* an das betreffende Wort
hintenangehängt:

reirei ya?
reireita? } wie groß?

oder *ya* vorangestellt:

ya tuen? wie ist die Beschaffenheit von?

ya iromui? wie ist ihr Befinden?

ya iren Kiti? wie geht es in Kiti?

3. Frage nach der Zahl:

tapa metapa? wieviel?

4. Frage nach dem Ort:

ya? wo?

la ya? wohin?

jan ya? woher?

5. Frage nach der Zeit:

yäl? wann?

6. Die allgemeine Frage, mit der jemand aufgefordert wird, etwas
Gesagtes zu wiederholen, ist:

ta? meta? tame? was?

7. Frage nach dem Grunde:

puékita? warum?

8. Frage nach dem Zweck:

maenta? wozu?

§ 78.

XI. Das Ausrufungswort.

ā Ausdruck der ehrfurchtsvollen Zustimmung, auch der Freude

ari halt, genug

ēje (aeje) Ausdruck des Schmerzes

aka Ausdruck der unangenehmen Überraschung

Schnalzen bedeutet Mißbilligung, Aufmerksammachen auf schlechtes
Benehmen.

Anhang über die Satzbildung.

1. Stellung.

Die Stellung der Redeteile im Satz ist im vorhergehenden zum Teil schon erörtert worden. Das Hauptwort steht gewöhnlich voran. Eigenschafts- und Zahlwörter stehen hinter ihm. Umstandswörter folgen meistens hinter dem Verb, zuweilen stehen sie auch unmittelbar vor ihm. Über die Stellung der verschiedenen Fürwörterklassen vgl. Abschnitt über das Fürwort, desgl. über Verhältnis- und Bindewörter die betreffenden Abschnitte.

Besonders betonte Wörter können an den Anfang des Satzes gestellt werden.

Die Stellung der Satzteile ist folgende:

Voran steht das Subjekt, gefolgt von dem Attribut und der Apposition, dann das Prädikat und hierauf das Objekt. Das entferntere Objekt steht häufig vor dem näheren; z. B. *i pan kiyañ komui kijin uinĩ* ich werde Ihnen etwas Medizin geben.

2. Verbindung der Sätze.

a) Kopulativsätze. Sie werden verbunden durch *ō* und, *pil* auch, *ap* ferner, *nan* und dann, denn. *ari* und, ferner; und dann.

Abweichend vom Deutschen werden Bindewörter oft da ausgelassen, wo eine Handlung sich aus mehreren, hintereinander sich abspielenden Vorgängen zusammensetzt; z. B.:

kōla uato geh und hole

re kin uaikājan taen kipar, palanēparjan, pāta lirop sie pflücken Pandanusblätter ab, reißen sie dann auseinander und flechten eine Matte daraus

lĩ kin uiyāta kaijar metoatoa ō koal, likao, tūr, ale pūr kiyañ nin kijin tūka, lanāta pōn jaujau die Frauen machen viel Salböl, Schurze, Kleider, Ziergürtel, nehmen Blumen und stecken sie an kleine Hölzer und hängen es auf dem Grabe auf.

Doch können auch Bindewörter wie *ap* »dann«, *mur* »später« gebraucht werden.

b) Alternativsätze werden mit *te* »oder« gebildet; z. B.:

kōmail pan pēpē, te kōmail pan maela ihr müßt (werdet) kämpfen oder ihr müßt (werdet) sterben.

c) Komparativsätze (vgl. Abschnitt über das Eigenschaftswort):

a pan mao on ya, ma i metikelar, jan i maela es wird besser für mich sein, wenn ich Schmerzen habe, als daß ich sterbe; besser ist es für mich, Schmerzen zu haben als zu sterben.

d) Adversativsätze, durch *a*, *ari* »aber« eingeleitet; z. B.:

i men alũ, alũ, a i jōta kak ich möchte gehen, aber ich kann nicht
ari jō pue, jō pue bedeuten, wenn der nachfolgende Satz verneint ist: aber dennoch, nichtsdestoweniger; z. B.:

a kin metak kalaimūnia, [ari] jō pue a* jōta* jaejan* er hat sehr heftigen Schmerz, aber dennoch schreit er nicht

i kañ kijin unū, ari jō pue i jōta pan kaelailata* ich genieße Medizin, aber dennoch werde ich nicht gesund werden

a tatōk anjou karoj ni a* me maur, ari jo pue a* jōta* kapuāpuālar* er arbeitete allezeit während seines Lebens, aber dennoch ist er nicht reich geworden

Ist der nachfolgende Satz nicht verneint, so bedeutet *jō pue, ari jō pue* auch aber auch, dadurch; z. B.:

a nantīyan jukul ari jo pue a* janjal lolokōnta* er besucht eifrig die Schule, er ist aber auch (er ist dadurch) sichtbar gelehrt.

e) Kausalsätze werden durch *pue* eingeleitet; z. B.:

i pan jāmāla, pue i jo pījak ich werde weggehen, weil ich nicht beschäftigt bin.

f) Konsekutivsätze mit *ari* so daß; z. B.:

a puputījan nin tūka, ari juke tīn pae* er fiel vom Baum herab, so daß er den Fußknochen brach, und also brach er den Fußknochen

a nam moñe toatoa i ari mūj* er genoß viel Speise, so daß er brach
a nim tal en jakou toatoa i ari jakoular* er trank viele Schalen Jakau, so daß er betrunken wurde.

g) Temporalsätze, *nī* während; z. B.:

ni ai mair a kōkōla während meines Schlafs (während ich schlief) ging er fort

nin tokon, ni anjou in der Zeit während; z. B.:

nin tokon, ni anjou ai mair

mōēn (moan) bevor; z. B.:

moan ai [pan] moñe i pan koto bevor ich gegessen habe (vor meinem Essen) werde ich kommen

mūrin, mūren nachdem; z. B.:

mūrin ai moñe i pan tūtū nachdem ich gegessen habe (nach dem Essen), werde ich baden

oder:

i pan moñe i ap tūtū ich werde essen und dann baden

i pan moñe i nok tūtū später baden

lāo bis zu, solange bis, bis daß; z. B.:

auī ya i lao puroto warte auf mich, bis ich wieder zurückkomme

i pan auī yuk ke lao puroto ich werde auf dich warten, bis daß du wiederkommst

re kin nim jakau re lao jakaular sie trinken Jakau, bis sie betrunken sind

ta a sobald als; z. B.:

a pan koto ta a i kola* sobald er kommen wird, gehe ich fort

i pan kūla ta jap kapou, a i kaelaitar ich werde in ein kaltes

Land gehen, sobald ich gesund geworden bin

lao a, lao ari — ap

i lao p̄jak a i ap pan puroto sobald ich Zeit habe, werde ich zurückkommen

anjou karoj sooft als, allezeit wenn; z. B.:

anjou karoj ni ai jōmao i kin muj sooft ich krank bin, breche ich.

h) Subjektivsätze:

jōka^e me i nen pue me l̄pirap es ist nicht recht, daß man stiehlt
(*pue* steht, weil das Stehlen auf Unrecht begründet ist). Sonst wird meistens einfacher gesagt:

maelel i pan jāmala es ist wahr, daß ich weggehen will.

i) Objektivsätze werden eingeleitet durch *me*, *pue* daß; *pue* steht nach den Verben des Sichfreuens, Fürchtens, Verbiegens, Verhinderns; über den Modus (*en* und *te*) vgl. Abschnitt über das Verbum.

k) Relativsätze werden durch *me* eingeleitet; z. B.:

ol, me i kilan ayū, rānuet a^e maelar der Mann, welchen ich gestern sah, ist heute gestorben

ol, me i imudneki imuo, a^e maelar der Mann, dessen Haus dort ich besitze, ist gestorben

ol, me i kiyaⁿ uini ayū, rānuet a^e maelar der Mann, dem ich gestern Medizin gab, ist heute gestorben

japuai, me i kojaⁿ ya, me lomlomur mein Land, aus dem ich komme, ist kalt

jap, me i men kōlan ya, me karakar das Land, in welches ich gehen möchte, ist heiß

uaja, me i tiketā ya, me mao die Gegend, wo ich in der Kindheit lebte, ist gut

ink, me intinki ayu, rānuet jōlar die Tinte, mit der ich gestern schrieb, ist heute zu Ende

l) Finalsätze, *pue en* damit; z. B.:

i men kan kijin uini pue i en kaelailata ich möchte etwas Medizin genießen, damit ich gesund werde

pue — te damit nicht; z. B.:

i jōta pan tauta, pue i te pūputi ich werde nicht emporklettern, damit ich nicht herunterfalle

kater nim jakau, pue ke te pan jakaula! höre auf mit Jakautrinken, damit du nicht betrunken wirst!

m) Konditionalsätze, *ma wenn*; z. B.:

ma moni mīm̄ rei, i pan puain wenn Geld bei mir ist, werde ich bezahlen

n) Indirekte Fragesätze werden durch *ma* »ob« eingeleitet; z. B.:

a^e ilok rei, ma i en puroto te jō er fragte mich, ob ich zurückkommen möchte oder nicht (vgl. Abschnitt über die Modusbestimmung).

Da Konzessivpartikeln fehlen, müssen Konzessivsätze bei der Übersetzung in Adversativsätze umgewandelt werden.

Woher kommt der Name des Stromes Jangtsekiang?

VON P. ALBERT TSCHERE.

Es gibt eine ziemliche Anzahl von Erklärungen dieses Namens. Da mich diese Frage interessierte, suchte ich nach deren Lösung in den chinesischen Büchern. Denn die Chinesen wissen doch schließlich am besten, wann und warum dieser oder jener Name einem Flusse oder Berge gegeben worden ist. Die wahre Antwort scheint mir der große und auch bei den Europäern wegen seiner Gelehrsamkeit geschätzte Literat 顧炎武 Kou-ien-ou (1613—1682) zu geben (s. Mayers S. 281). Vor allem ist der Name »Blauer Fluß« auszuschließen, der zwar noch hin und wieder in den Büchern spukt, aber gar keine Berechtigung hat, weder in chinesischen Büchern, noch auch in philosophischen Gründen europäischer Gelehrten. Denn die Wasser des Jangtsekiang sind immer gelblich, mehr oder weniger nach der Jahreszeit; aber zu keiner Zeit werden sie klar, um den Namen mit dem blauen Meere teilen zu können. Kurz, der »blaue« Fluß hat keine wissenschaftliche Grundlage, somit keine Berechtigung, noch in wissenschaftlichen Werken zu figurieren. Ebenso wenig Berechtigung hat die Erklärung »Sohn des Meeres«, obgleich dieser Name recht poetisch klingt. Denn der Fluß Jangtsekiang schreibt sich chinesisch 揚子江. Um den »Sohn des Meeres« herauszubekommen, müßten die Chinesen 洋, und nicht 揚, schreiben. Beide Charaktere haben nichts als den Laut und Akzent gemein, sind aber in allem übrigen durchaus verschieden. 洋 jang bedeutet »Meer, Ozean« und kommt mit Recht im chinesischen Ausdruck für »Europa« vor 大西洋 Ta-si-ang, weil es jenseits des Ozeans liegt. 揚 heißt »sich erheben, fliegen, emporschießen«. Es ist derselbe Charakter, der für die bekannte Stadt Jang-tcheou 揚州 gebraucht wird.

Ebenso verfehlt ist die Erklärung »der Strom, an dessen Ufern so viel Weidenbäume wachsen«. Weiden gibt es zwar die Menge, nicht nur an den Ufern, sondern im ganzen Stromgebiet des Jangtsekiang. Aber »die Weide« schreibt sich chinesisch mit dem Schlüssel »Baum« 木, wie ganz selbstverständlich; also 楊 iang. Laut und Akzent sind dieselben, aber die Charaktere selbst sind ganz verschieden.

Noch eine Bemerkung. Der Name Jangtsekiang wird von den Chinesen fast ausschließlich für den Unterlauf von Nanking bis zur Mündung gebraucht. Der mittlere Lauf heißt gewöhnlich 大江 Ta-kiang »der große Strom«,

oder auch 長江 *teh'ang-kiang* »der lange Strom«, oder auch kurzweg kiang 江 »der Strom«, weil er eben der größte Chinas ist.

Im westlichen China, d. h. in der Provinz Seu-tch'ouan 四川 zumal, heißt er 岷江 *Ming-kiang*, weil dieser Nebenfluß bedeutender ist als der aus Tibet kommende Hauptarm; weil er den Chinesen aus grauem Altertume bekannt ist, auch in den ältesten Büchern erwähnt wird und als schiffbarer Fluß allerwärts dort bekannt und genannt ist.

Als Name für den ganzen Strom ist in den älteren Büchern 大江 *Ta-kiang*, in den neueren 楊子江 *Jangtsekiang* üblicher.

von Richthofen nahm an, daß diese Benennung von der Provinz Jang-tcheou 楊州 oder der gleichnamigen alten Stadt herkomme. Auch dieses ist unzulässig, weil in den alten Büchern der Name Jangtsekiang nicht vorkommt, sondern nur der Name Kiang. Und käme er von der späteren Stadt Jang-tcheou, so müßte er 楊州江 oder doch elliptisch 楊之江 geschrieben werden, welche zwei Schreibweisen nicht existieren.

Wo ist also die wahre Erklärung, wenn keine der obigen zulässig sind?

Nach unserem gelehrten Gewährsmann kommt der Name von der Stadt Jang-tse-hien 楊子縣. Diese im Mittelalter sehr berühmte Stadt lag 15 Li südöstlich der jetzigen Kreisstadt 儀真縣 *I-tscheng-hien* (welch letztere 75 Li westlich von seiner Präfektur Jang-tcheou-fu 楊州府 liegt), und zwar lag sie am Strome selbst und war ein großes Handelsemporium, ja selbst Provinzialhauptstadt unter den Mongolen.

Der Ort war schon unter der Dynastie Soei 隋 (589—618) wichtig genug, um eine Garnison zu erhalten und den Strom zu bewachen.

Im Jahre 682 war der Ort schon so bedeutend, daß der Kaiser die Stadt Jangtse 楊子 von der Stadt 江都 *Kiang-ton* abzweigte und zur selbständigen Kreisstadt erhob.

Im Jahre 757 schlug der kaiserliche General Li 李, um die ausgebrochene Revolution im Süden des Stromes zu bekämpfen, sein Hauptlager in dieser Stadt Jangtse auf.

Im Jahre 780 schlug die Generalintendantur der kaiserlichen Monopole von Salz und Eisen in der immer größeren und wichtigeren Stadt Jangtse ihr Hauptlager auf. Ebenso befand sich daselbst eine zahlreiche militärische Besatzung zum Schutze des Landes.

Im Jahre 923 gab der Herrscher einer neuen Dynastie dieser wichtigen Stadt einen neuen Namen 永真 *Joung-tcheng*, um an ihr sein kaiserliches, allmächtig gebietendes Recht zu betätigen. Um die Namen unbedeutender Orte hat sich ein Kaiser niemals bekümmert; die Stadt Jangtse war also bedeutend.

Im Jahre 976 saß der Gründer der mächtigen Dynastie Song 宋 (960—1274) kaum auf sicherem Throne, als auch er sein Kaiserrecht an dieser Stadt ausübte und ihr den Namen »Jangtse« 楊子縣 zurückgab.

weil die Stadt vom Volke noch immer so benannt wurde und als solche weit und breit bekannt war.

Im Jahre 1127 wurde die Stadt zur Würde einer Provinzialhauptstadt 揚子軍 Jangtsekiun erhoben. Dort lag das Armeekorps zum Schutze des Landes gegen die öfteren Einfälle des Reiches 金 (1115—1234), welches sich des nördlichen Chinas bemächtigt hatte.

Unter den Mongolen (1274—1368) war es ebenso eine Hauptstadt 路 lou, bekam aber einen neuen offiziellen Namen 眞州路 Teheng-tcheou-lou. Denn der neue Kaiser wollte sein allmächtiges Herrscherrecht auch an dieser berühmten Stadt ausüben.

Weil nun diese wichtige Handelsstadt im Mittelalter weit und breit bekannt und von vielen Schiffen und Wagen besucht wurde, nannte man den Strom, an dem diese Stadt lag, schlechtweg den Jangtsekiang, d. h. den Strom von Jangtse. Dieser Name erhielt sich auch noch, als die Stadt zerstört war.

Denn zur Zeit der Bürgerkriege am Ende der Dynastie der Mongolen (1350), als es galt, diese wilden und verhaßten Mongolen zu vertreiben, kämpfte man mit Wut um den Besitz dieser so wichtigen Stadt. Schließlich ward sie in den mörderischen Kämpfen verbrannt und vernichtet. Und die neue Dynastie der Ming 明 verlegte die Verwaltungsbehörden nach dem Marktflücken 儀徵 I-tcheng, welcher zur Stadt erhoben wurde und es jetzt noch ist. Zu Ehren der alten Stadt 眞州 Teheng-tcheou unter den Mongolen hat I-tcheng 儀徵 den Ehrennamen 眞州 Teheng-tcheou. Diese Unterpräfektur liegt 75 Li westlich von seiner Präfektur Jang-tcheou 揚州府.

Wäre aber jemand erstaunt, daß diese Stadt 揚子縣 Jang-tse-hien auf Kosten anderer Städte sich habe so entwickeln können, so füge ich noch hinzu, daß sie eben am Verbindungspunkte des Kaiserkanals mit dem Jangtsekiang lag. Denn man muß nicht glauben, daß die Einfuhr in den Kaiserkanal immer gerade gegenüber vom jetzigen Teheng-kiang 鎮江 war.

Allerdings ehemals im Jahre 486 v. Chr., als 夫差 Fou-tch'ai, der mächtige König von 吳 Ou, den Kaiserkanal grub, fuhr man von Teheng-kiang direkt nach Norden zur jetzigen Präfektur Jang-tcheou 揚州.

Selbst die Meeresflut stieg bis zu jener Stadt. Aber allnählich verschlammte der Kanal, und im Jahre 345 n. Chr. war er ganz vom Schlamm verstopft. Da der Jangtsekiang daselbst auch mit vielen Inseln angefüllt und das Fahrwasser seicht war, mußte man dem Kaiserkanal eine Mündung weiter im Westen graben, d. h. ungefähr 15 Li südöstlich von der jetzigen Stadt I-tcheng 儀徵.

An dieser Mündung des Kaiserkanals in den Strom Jangtsekiang lag nun unsere Stadt Jangtse 揚子. Der ganze Handel des Kaiserkanals

ging also durch diese Stadt. Wie ist es zu verwundern, daß sie sich so entwickelt, zu solcher Höhe emporgeschwungen? Eben deswegen war sie so bekannt und in aller Munde. Und der Strom 江 Kiang, der bei ihr vorbeifloß, in den man nach dem Durchgange dieser Stadt Jangtse gelangte, war eben der Jangtsekiang. Da man manche Kiang kannte, manche durchschiffte, so wollte man eben diesen von andern unterscheiden und nannte ihn nach der berühmten Stadt »Jangtse«.

Die Ebene von Schanghai (oder richtiger von Sou-tcheou).

Von P. ALBERT TSCHÉPE.

Herr von Richthofen nimmt an, daß das Ästuar des Jangtsekiang sich ehemals in den Urzeiten vom Ästuar von Hang-tcheou bis nach Ou-hou 蕪湖 hin erstreckte. Ich bin ganz derselben Meinung, ebenso verschiedene unserer Patres, welche sich mit dieser Frage beschäftigt haben.

Die Berge und Hügel von Nanking und Tehen-kiang, die Berge und Hügelketten von Teh'ang-tcheou 常州, Ou-si 蕪錫 und Sou-tcheou 蘇州 begünstigten den Niedersatz der Sedimente des Jangtsekiang, und so bildeten sich daselbst bald Inseln, die sich später zur fruchtbaren Ebene vereinigten und natürlich Ansiedler anlockten.

In der geschichtlichen Zeit, d. h. gegen 2200 v. Chr., als der Große Jū 大禹 die neun Provinzen bereiste, fand er die Ebene von chinesischen Kolonisten besiedelt.

1122 v. Chr. wird 太伯 Tai-pé zum Fürsten von 吳 Ou eingesetzt, und dieser hat seine Hauptstadt in Mei-li 梅里, 30 Li südöstlich von Ou-si in einer ringsum von Hügeln eingeschlossenen Ebene. Diese Gegend war also am dichtesten bewohnt, denn sonst hätte er seinen Thron nicht dort errichtet.

Gegen 515 v. Chr. war die Hauptstadt nach Son-tcheou 蘇州 verlegt, weil sich dieses so günstig gelegene Gebiet immer mehr entwickelt hatte und Mei-li weit überflügelte.

So wächst die Ebene mehr und mehr. Im 4. Jahrhundert dehnte sich die bewohnte Niederung bis über 100 Li östlich von Son-tcheou aus. Wir haben einen geschichtlichen Beweis in der Festung 滬濱壘 Hou-tou-lei. Es ist dies jetzt der literarische Name von Schanghai. Liest man in den alten Büchern diesen Namen Hou-ton, so ist man zuerst nicht wenig erstaunt.

Wie! Gab es zu jener Zeit, im 4. Jahrhundert schon, eine Stadt Schanghai? Man weiß ja, daß Schanghai unter der Dynastie Song 宋 (960—1274) nur ein Flecken war.

Erst 1294 wurde es von den Mongolenkaisern zur Stadt erhoben. Was ist also 滬濱 Hou-ton?

Hou-tou heißt »Abfluß zum Meere« und 壘 lei »Festung«, nahe bei der Mündung erbaut, um das Land gegen die Seeräuber zu schützen.

Im 4. Jahrhundert befand sich diese »Uferfestung« 30 Li östlich von der jetzigen Unterpräfektur Kouen-chan 崑山, die 70 Li östlich von Sou-tcheou 蘇州 liegt.

Aber die Ebene wuchs immer mehr; somit entfernte sich das Meer, und die »Uferfestung« wanderte immer mehr östlich.

Unter der Dynastie Song 宋 befand sie sich 35 Li nordöstlich von der Unterpräfektur Ts'ing-p'ou 青浦, d. h. 100 Li westlich von Schanghai. Man findet daselbst sogar noch das Dorf 滬瀆村 Hou-tou-tsouen, nahe beim großen Marktlecken 青龍鎮 Ts'ing-loung-tchen, welches unter den Song 宋 ein so besuchter Hafen war, daß er den Namen 小杭州 Siao-Hang-tcheou »das kleine Hang-tcheou« erhielt.

Um 1292 ist Hou-ton-lei »die Uferfestung« in der Nähe von Schanghai; daher hat diese Stadt ihren literarischen Namen erhalten. Alle chinesischen Literaten kennen den literarischen Namen für Schanghai, aber wissen keine Erklärung anzugeben. Diese findet sich einzig in der Chronik von Son-tcheou.

Die Unterpräfektur Tchi'ang-chou 常熟, welche 100 Li nördlich von 蘇州 liegt, datiert erst aus dem Jahre 590 n. Chr. Jetzt liegt sie mehr als 50 Li innerhalb des Landes vom Jangtsekiang entfernt. Vor 590 war das Land noch nicht oder nicht genügend bevölkert. Die alte Stadt lag nordwestlich bei den Hügeln von 江陰 Kiaug-yin und hieß Ki-yang 暨陽. Bis zum Jahre 341 n. Chr. befand sich daselbst nur ein Militärmandarin, welcher die Oberleitung über das Salzmonopol hatte, die Salzschnuggler usw. fangen mußte. Kurz, bis 341 war das Land noch wenig bebaut; man machte viel Salz, wie es jetzt noch nördlich von Hai-men 海門 der Fall ist. Alljährlich wächst das Land; das Meer weicht zurück, und die Kolonisten finden sich ein. Sobald die Bevölkerung ziemlich zahlreich geworden, errichtet man eine kleine Unterpräfektur. Dies geschah im Jahre 341, und die Stadt hieß 南沙 Nan-chau und lag 45 Li nordwestlich von Tchi'ang-chou.

Wie der Name Nan-cha 南沙 besagt, war es eine Insel des Jangtsekiang, welche sich ans Festland gefügt hatte.

60 Li südöstlich von Tchi'ang-chou befindet sich »der durchlöcherter Fels 穿山 Tchi'ouen-chan«, den ich unlängst gesucht und schließlich gefunden habe. Er ist 9,6 丈 tchang hoch = ungefähr 18—20 m. Er hat einen Umkreis von 2 304 Schritten. Seine nördliche Seite ist durchaus steil. Am Fuße sieht man noch, wie die Meereswagen angeprallt sind und den Felsblock durchbohrt haben.

Man erzählt in den alten Büchern, daß kühne Schiffer mit ausgespannten Segeln mitten durch den Fels fuhren. Das ist ein Märchen solcher Leute, welche den durchlöcherter Fels nicht gesehen haben. Ein kleines Fuder Heu, d. h. ein kleiner Heuwagen, kann durchs Loch fahren, um einen gewöhnlichen Vergleich zu gebrauchen.

Wenn andere Schriftsteller sagen, es seien gar manche Schiffe an diesem Felsen zerschellt, so kann man das schon glauben. Beim Brunnen-graben hat man daselbst Masten und Schiffsteile gefunden.

Im 7. Jahrhundert war der Fels noch inmitten des Jangtsekiang; jetzt liegt er mehr als 20 Li im Innern des Landes.

Dies sind augenscheinliche Beweise, daß das Delta von Sou-tcheou chedem wenig ausgedehnt war. Der 中江 oder Mittlere Kiang hatte zur Zeit des Großen Jü, d. h. 2200 Jahre v. Chr., wohl kaum mehr als eine Länge von 100 Li östlich vom T'ai-hou, während jetzt der 吳淞江 Ou-soung-kiang an 300 Li lang ist.

Das gleiche gilt vom Nan-kiang 南江.

Das Ästuar vom Jangtsekiang erstreckt sich in großer Breite bis Nanking. Zur Zeit der Dynastie der T'ang 唐 (619) war der Jangtsekiang zwischen Jang-tcheou 楊州 und Tchen-kiang 鎮江 60 Li breit, und man schiffte sich in 揚子橋 Jang-tse-kiao, 20 Li südlich vom jetzigen Jang-tcheou, ein. Jetzt muß man 40 Li weiter nach Süden, nach 瓜洲 Koua-tcheou, „der Gurkeninsel“, gehen. Dieses an 60 Li lange und 40 Li breite Alluvialland hat sich unter den T'ang 唐 ans nördliche Ufer des Jangtsekiang angefügt. Da zu derselben Zeit sich auch die große Insel Tsoung-ming 崇明 gebildet hat, so muß der Jangtsekiang damals im Oberlauf viel Land fortgerissen haben. Die Erde ist fruchtbarer, mit viel Lehm durchmischter Sand, sowohl am nördlichen Ufer des Stromes als auf der Insel Tsoung-ming. Indessen gibt es bisweilen Streifen von fast lauter Sand. Solch minderwertige Strecken kennen die Landleute sehr gut.

Die alten Alluvialstrecken sind fast ausschließlich Lehm Boden, d. h. trefflicher Boden für Reiskultur. Die späteren Alluvionen aus und nach der Dynastie der T'ang sind lehmhaltiger, fruchtbarer Sandboden, trefflich für Baumwollenkultur geeignet. In meinem Bezirke habe ich beide Bodenarten und kenne also hier ganz genau die Grenze. In dieser Christengemeinde baut man noch halb Reis, halb Baumwolle; die südlicheren bauen nur Reis, die mehr nördlichen nur Baumwolle. Der Boden ist durchaus verschieden. Die Banern wissen das natürlich sehr gut. Also für jemand, der das Land durchwandert und dasselbe ein wenig angesehen hat, sind die oben ausgesprochenen Ansichten unzweifelhaft. Und sie werden von der Geschichte aufs glänzendste bestätigt.

Der Nan-kiang 南江.

Eine geographisch-historische Studie.

VON P. ALBERT TSCHPE.

Der Nan-kiang 南江 oder der südliche Arm des Jangtsekiang.

In meinem vorhergehenden Aufsätze habe ich schon zur Genüge bewiesen, daß die Ansicht des Herrn von Richthofen die allein wahrscheinliche ist, d. h. daß der Nan-kiang sich wahrscheinlich vom Großen See T'ai-hou 太湖 abzweigte und sich bei Tcha-p'ou 乍浦 ins Meer ergoß. Die folgenden Blätter sollen diese Meinung aufs neue erhärten und, wenn möglich, zur Gewißheit beweisen. Das jetzige Kanalsystem macht den Forscher in seinen Untersuchungen irre. Denn jetzt laufen alle Wasser des nördlichen Hang-tcheou 杭州 nach dem T'ai-hou ab. Wie kann man also vermuten oder gar überzeugt sein, daß es ehemals anders gewesen ist, wofern man nicht die alten Bücher nachsieht, d. h. nicht die Klassiker, welche von diesem für viele so unwichtigen Punkte gar nicht sprechen, sondern die Lokalchroniken, welche immer so viel Interesse an ihrem engeren Vaterlande bewiesen haben. Diese Chroniken 志 tchen sind zwar äußerst langweilig zu lesen, da sie so viel unnützes Zeug aufspeichern. Die Erzählungen von den keuschen Witwen eines Bezirks, über deren Ehrenportraits usw. nehmen ja selbst die Chinesen nicht ernstlich. Denn sie wissen, daß es nur einer ansehnlichen Summe von Dollars bedarf, um eine Lobeserhebung in der Lokalchronik für die keusche Witwe seiner Familie zu erhalten. Die Herausgeber bedürfen Geld für die Unkosten des Buches. Somit verzeiht man ihnen diese bezahlten Lobhudeleien zu Ehren der reicheren Familien und deren »tugendhaften« Mitgliedern, sei es nun weiblichen oder auch männlichen Geschlechts. Aber neben diesen langweiligen Erzählungen zweifelhaften Inhalts findet man auch kostbare Nachrichten über die geschichtlichen Ereignisse jener Stadt und jener Gegend. Die genaue Angabe der Schlachten und Schlachtfelder sucht man oft vergebens in anderen Büchern. Ebenso geben sie genaue Beschreibungen der Berge und Flüsse, der wirklichen Berühmtheiten und Heldentaten ihrer Landeskinder: kurz, vieler wissenswerten Mitteilungen wird man nur dort habhaft.

Durch diese Erfahrungen geleitet, nahm ich die Lokalchroniken von Hang-tcheou, Kia-hing 嘉興, Son-tcheou 蘇州 usw. nebst deren zahlreichen Unterpräfecturen zur Hand. Die genaue Durchsicht dieser zahlreichen Bände erfordert zwar viel Zeit und Geduld, aber sie belohnt sich immer. So erging es mir auch diesmal. Ich fand den Nan-kiang

zwar nicht unter dieser Rubrik, wie ich ihn suchte; aber ich fand ihn doch, und zwar unter dem Titel 韭溪 Kiou-k'i, der wenig einladend war durch seinen Namen »Zwiebellauchfluß«. Ich las den Paragraphen einzig, um alles genau zu durchsuchen, und fand so den vielgesuchten Nan-kiang.

Die folgenden Seiten geben das Resultat jener Studien auf der Suche nach dem Nan-kiang.

Wo war der Abfluß des T'ai-hou in den Nan-kiang?

Der Teil des jetzigen Kaiserkanals von 吳江 Ou-kiang, 50 Li südlich von Sou-tcheou, bis nach Kia-hing 嘉興 hieß ehemals 韭溪 Kiou-k'i »der Zwiebellfluß« oder auch 長水 Tsch'ang-choei »das lange Wasser«, weil er eben an die 100 Li lang war. Er trug diesen Namen wenigstens noch bis zur Zeit des berühmten 秦始皇 (246—210). Ts'in-cheu-hoang, unter dem der Kiou-k'i noch namentlich erwähnt wird, wie wir weiter unten eines längeren erzählen werden. Aber wahrscheinlich behielt er den Namen bis zur Zeit der Dynastie 隋 Sui (590—618), deren großer Kaiser Yang-ti 楊帝 (606—618) im Jahre 610 diesen südlichen Teil des Kaiserkanals bauen ließ. Denn der Chronist sagt, der Name Kiou-k'i oder Tschang-choei wurde vergessen über dem neuen offiziellen Namen 運河 Im-ho »Kaiserkanal«, wie die Europäer gewöhnlich übersetzen. Der Chronist fügt hinzu: »Einzig im Namen seines Abflusses am T'ai-hou, 韭溪港 Kiou-k'i-kiang, und im Namen der Brücke 韭溪橋 Kiou-k'i-kiao, im Zentrum der Präfektur Kia-hing, hat sich der alte Name des Flusses erhalten.«

Wir haben somit den Abfluß des Nan-kiang im jetzigen Hafen und Kanal 韭溪港 Kiou-k'i-kiang, welcher 30 Li südlich von der Unterpräfektur 吳江 liegt.

Diese Ansicht wird von dem Verfasser des 太湖備考 Bd. II S. 27 bestätigt. Dieser Autor hat ein treffliches Werk in 13 chinesischen Bänden über den 太湖 geschrieben. An besagter Stelle spricht er von der großen Brücke 大浦橋 Ta-p'ou-kiao, welche 7 Bogen und eine Länge von 36 m hat und nördlich vom Marktlecken 八圩鎮 Pé-tch'eteheng am Kaiserkanal liegt. Er sagt nun, daß nach allgemeiner Ansicht jene Brücke über den alten südöstlichen Abfluß des T'ai-hou führe; den Grund davon sehe man in der bodenlosen Tiefe südlich von jener Brücke. Jene Brücke liegt nun 4—5 Li östlich vom erwähnten Hafen 韭溪港 und entspricht demselben ganz genau. S. 23 besagten Werkes zählt er die Seen und Wasserbehälter zwischen dem Hafen 韭溪港 und der Brücke 大浦橋 auf, welche ehemals den Zwischenraum fast gänzlich ausfüllten. Begnügen wir uns der Kürze wegen, den See 浪打穿 Lang-

tang-tch'oen, d. h. »den Wogendurchbruch«, zu erwähnen. Er ward so genannt, weil der T'ai-hou sein altes Recht zu bewahren suchte, und der zweite immer wieder, trotz aller angehäufter Hindernisse, ihn zurückzuhalten, dennoch durchbrach. Auch diese Benennung ist ein neuer Beweis für unsere These. Obwohl der Kaiserkanal schon 610 gebaut worden, war noch zur Zeit der Dynastie der Song 宋 (960—1276) jene Stelle sehr gefährlich und gefürchtet ob der vielen Unglücksfälle, die alljährlich daselbst vorkamen, und dies trotz aller sorgsamten Arbeiten, welche man an jener Stelle des Kaiserkanals immer ausführte, um die Schifffahrt möglich und sicher zu machen.

Erwähnen wir noch den See 唐家湖 T'ang-kia-hou, 34 Li südlich von 吳江 Ou-kiang, der etwas südlich vom vorigen See, »dem Wogendurchbruch«, liegt. Besagter Antor führt 5—6 Seen auf, welche zwischen dem Hafen und der Brücke oder neben letzterer liegen oder lagen. Denn seitdem haben sich viele Inseln gebildet, ja, ergiebige, gut bebaute Ebenen sind an Stelle jener Untiefen und Seen getreten. Wo man im 9. Jahrhundert kaum ohne Gefahr zu Schiffe durchkommen konnte, findet man nun ein dicht bevölkertes und gut angebautes Land. Einzig die notwendigen Kanäle hat man erhalten, d. h. man hat gesorgt, daß der Kaiserkanal immer das zur Schifffahrt nötige Wasser besitze, die bebauten Felder und die Marktlecken nicht überschwemmt werden. Geben die Berge von Hang-tcheou viele Wasser an den Kaiserkanal ab, so entläßt sie dieser, um nicht geschädigt zu werden, auch durch die Brücke 太浦橋 und den Kanal 韭溪港 in den T'ai-hou. Hat der Kaiserkanal zu wenig Wasser, so empfängt er Zutluß vom Großen See durch jene zahlreichen Kanäle, von denen viele die Reste ehemaliger Seen sind. Kurz, das ganze Kanalsystem im Delta des Jangtsekiang ist erstaunlich gut »nach Methode der weisen Altvordern«, ohne viele wissenschaftliche Apparate geregelt worden. Im Jahre 610 baute man den Kaiserkanal im Süden des Jangtsekiang bis Hang-tcheou. Als praktische Leute benutzten die Chinesen die schon vorhandenen Kanäle oder Flüsse und Wasserläufe. Eine große Schwierigkeit war am südöstlichen Winkel des »Großen Sees« T'ai-hou zu überwinden. Denn dort fließen die Wassermassen dieses Binnenmeeres ab, überschwemmen nicht selten auch jetzt noch das Land, ehemals aber, d. h. bis ins 14. und 15. Jahrhundert, verwüsteten sie jenen Winkel oft aufs fürchterlichste. Wegen der notwendigen Verbindung mit dem Süden finden wir schon im 3. Jahrhundert v. Chr. dort, wo die jetzige Unterpräfektur 吳江 Ou-kiang, 45 Li südlich von 蘇州, liegt, einen Flecken mit Namen 松陵 Song-ling. Aber der Ort war so oft überschwemmt, so gefährdet, so oft weggerissen, daß er trotz seiner günstigen Lage am großen Fahrwege nach dem Süden sich nicht entwickeln konnte. Selbst nachdem der Kaiserkanal schon gebaut und verschiedene Schutzdämme zwischen dem Großen See und dem Kaiserkanal errichtet waren, blieb jene Ansiedlung Ou-ling immer sehr gefährdet. Aber immer neue und bessere Anlagen sicherten schließlich den Kaiserkanal und jenen einsamen Flecken

松陵 Soung-ling, der schließlich unter der Dynastie T'ang 唐 den Titel 鎮 tcheng »Marktflecken« erhielt. Gegen Ende dieser Dynastie, d. h. im Jahre 895, lieferten sich an dieser wichtigen Stelle die beiden Kronprätendenten 楊行密 Jang-hing-mi und 錢鏐 Ts'ien-liou mörderische Kämpfe. Ts'ien-liou blieb Sieger. Und dieser alte Salzschnuggler entwickelte sich zum klugen, tatkräftigen Herrscher, welcher seinem Königreiche, d. h. dem Delta des Jangtsekiang, von Hang-tcheou, seiner Hauptstadt, bis Tchong-kiang 鎮江, unzählige Wohltaten erwiesen und sehr viel zur Entwicklung des Landes beigetragen hat. Er war es, der zuerst Steindämme längs des Kaiserkanals auführte und auch jene gefährdete Stelle am Ausflusse des alten Nan-kiang bei der Brücke 太浦橋 aufs beste zu sichern suchte. Er entwickelte sehr den Handel zwischen Sou-tcheou und seiner Hauptstadt Hang-tcheou sowie mit 湖州 Hou-tcheou. Somit hob und bevölkerte sich das Land: längs des Kaiserkanals erhoben sich in Abständen von 30—50 Li große Marktflecken, die sich der Bewohnerzahl nach zu wahren Städten entwickelten. Daß man unter solchen Umständen des alten 韭溪 Kiou-k'i vergaß und nur den 運河 Jun-ho kannte, ist leicht begreiflich. Aber ebenso begreiflich ist, daß der alte Hafen am T'ai-hou in diesem Lande, wo alte Traditionen so heilig aufbewahrt werden, im Laufe so vieler Jahrhunderte seinen Namen 韭溪港 Kiou-k'i-kiang bis jetzt bewahrt hat. Denn dort gab es keinen Grund, den Namen zu wechseln, kein Nebenbuhler machte ihm seinen Namen streitig.

Wo war der Mittellauf des alten Flusses Nan-kiang 南江?

Wir haben oben gesagt, daß der südliche Arm der drei Mündungen des alten Jangtsekiang nicht wie im Chou-king 書經 den Namen 南江 Nan-kiang trug, sondern 韭溪 Kiou-k'i »Zwiebelfluß« oder 長水 Tsch'ang-choei »der lange Fluß« hieß. Wollen wir ganz genau nach den Chroniken sprechen, so hieß der Oberlauf, d. h. der Ausfluß aus dem T'ai-hou, eine wohl 20 Li lange Strecke, zumeist Kion-k'i, der Mittellauf dagegen, wenigstens zur Zeit des Kaisers 秦始皇 T'sin-chen-hoang, zumeist Tsch'ang-choei. Der eigentliche, ursprüngliche Name war Kion-k'i.

Warum dieser Name Kion-k'i 韭溪 »Zwiebelfluß« oder vielmehr »Schnittlauchfluß«? Denn 韭 kion bezeichnet jene, den Europäern so verhaßte, von den Chinesen aber so geliebte Art Schnittlauch, welche noch eine halbe Stunde nach dem Essen aus dem Munde des betreffenden einen so üblen Geruch verbreitet, ja, wirklich lästig, eklig ist.

Wahrscheinlich wächst diese Pflanze überreichlich längs des Flusses oder wenigstens an mehreren Stellen, wo er durchfloß. Das kommt ja vor und gibt der Bevölkerung die nächste Gelegenheit zu Lokalnamen.

Im Weichbilde von 常熟 T'chang-chou, wo ich dies schreibe, gibt es auch eine Art kleiner wilder Zwiebeln, welche als Unkraut im Felde

wuchern und nach Behauptung der Landleute unansrottbar sind. In unserem Garten aber habe ich sie im Verlaufe zweier Jahre doch ausgerottet, obwohl es eine langwierige Arbeit war. Von Teli'ang-chou bis Schanghai findet man diese wilde Zwiebel überall. Anderswo im Delta habe ich sie nicht in Unmasse gesehen. Vielleicht kommt der Name von einem ähnlichen wilden Gewächs, welches in Masse an jenem Flusse vorkam. Das eigentliche Küchengewächs 韭 kion kann es nicht sein; denn dieses verlangt sorgsame Pfllege des verständigen Gärtners.

溪 oder 谿 k'i heißt eigentlich »Sturzbach, Bergstrom, Gewässer, das sich zwischen Felsen herabstürzt«. In jenem Teile von Teli'e-kiang heißt aber nach allgemeinem Sprachgebrauch fast jeder Wasserlauf 溪 k'i. Ausnahmen erklären sich leicht. So z. B. heißt der Kaiserkanal 運河 Jun-ho, eben weil der gelehrte, schriftgemäße Ausdruck von auswärts eingeführt worden.

Geschichtlich bekannt und nachgewiesen finden wir den 長水 Teliang-choei schon im 6. Jahrhundert v. Chr. An ihn lag zur Zeit der Könige von 吳 Ou (1122—470) der Marktflecken 長水市 Teli'ang-choei-chou, welcher sich später noch mehr entwickeln und zur jetzigen Präfektur 嘉興 Kia-hing emporsteigen sollte. Daher kommt es, daß in alten Büchern diese Stadt manchmal ganz einfach Teli'ang-choei genannt wird.

Als 秦始皇 Ts'in-chen-hoang (246—210) auf seinem Besuche des Südostens seines Reiches im Jahre 240 dahinkam, fand er in Teli'ang-choei einen sehr großen Marktflecken, einen so bedeutenden Ort, daß der Volksglaube erzählte, aus jenem volkreichen, hochangesehenen, stadtartigen Marktflecken werde ein Kaiser hervorgehen. Der abergläubische Despot sei darüber dermaßen erschrocken, daß er seine Wahrsager, welche er stets zur Seite hatte, befragt, wie jenem innerhin möglichen Zauber zu begegnen sei, um ihn zu vernichten? Auf ihren Rat hin habe sich Ts'in-chen-hoang als Bauer verkleidet, in ein dort gebräuchliches Schiffelein gesetzt und sei mit einigen Landesprodukten in den Flecken gefahren, wo er dieselben verkauft und andere Sachen eingekauft habe. Alsdann sei er am anderen Ende des Fleckens herausgefahren. Somit hatte sich das alte Orakel erfüllt: »ein Kaiser war aus jenem großen Marktflecken hervorgegangen«. Der Zauber war nach dem Zeugnisse seiner Wahrsager zerstört.

Die Erzählung klingt zwar sehr anekdotenartig, zumal für Europäer. Aber wessen ist menschliche Torheit nicht fähig, zumal da, wo das Licht der christlichen Offenbarung die dichten Finsternisse des Heidentums noch nicht erhellt hat? Was für ungereimtes Zeug unternehmen nicht manchmal die stolzen Literaten.

Aber der mißlaunische Tyrann glaubte nicht ganz den Versicherungen seiner Zauberer und Wahrsager. Um sicher zu gehen, wollte er den Flecken vernichten. Er erbaute darum eine neue Residenz für die lokale Verwaltung, einige Li südlich von dem Flecken. Indem er die Beamten, die Richter, das Militär, den ganzen Beamtenstab anderswohin verlegte,

wollte er die Bevölkerung zwingen, auch dahin überzusiedeln; und es gelang teilweise. Dieser neuen offiziellen Niederlassung gab er den üblen Namen 囚拳 Siou-k'üen: »von Sträflingshand« gebaute Stadt; weil die zahlreichen Sträflinge seiner Regierung die Niederlassung gebaut. Später fand man den Namen doch zu abscheulich. Man verwandelte ihn also in 由拳 Iou-k'üen: »aus der Hände Arbeit« hervorgegangene Niederlassung. Und bis jetzt ist 由拳 Iou-k'üen der offizielle literarische Name für die Unterpräfektur 嘉興 Kia-hing.

Zitieren wir noch einen alten Text aus dem 神異傳: 由拳縣秦時長水縣也、始皇時淪陷爲谷、因目長水城水曰谷水也、谷水又東南逕嘉興縣城西、谷水又東南逕鹽官縣故城南舊海昌都尉治、, d. h. die Stadt Iou-k'üen ist das alte Tch'ang-choei. Zur Zeit des Ts'in-chen-hoang wurde der Durchstich des Hügelrückens gegraben (nicht aber waren jene Felsen von selbst gefallen, wie man leicht hineinlesen könnte) und bildete den Durchfluß des Tch'ang-choei, der, ob er gleich bei der alten Stadt Tch'ang-choei vorbeifließt, im Unterlauf deswegen 谷水 Kou-choei »der Fluß des Durchstichs« heißt. Dieser Kou-choei, nachdem er westlich vom jetzigen Kia-hing vorbeigeflossen, wendet sich nach Südosten, behält diese südöstliche Richtung bei und fließt südlich bei der alten Stadt 海昌 Hai-tchang vorbei, um sich bei Kan-p'ou 澈浦 ins Meer zu ergießen; 爲澈浦以通巨海, sagt ergänzend ein alter Autor.

Dieser Text beweist nicht nur den zweiten Teil unserer These, sondern selbst den dritten. Der höhere Hügel westlich vom Durchschnitt wurde von da ab 囚拳 Sion-k'üen oder 由拳山 Iou-k'üen-chan genannt (vgl. S. 143).

Der große Marktflecken 長水市 Tch'ang-choei-cheu war also in jeder Beziehung degradiert, der mögliche Zauber vernichtet.

Der abergläubische Despot war aber auch ein weitsichtiger, tatkräftiger Herrscher. Er fand, daß das Land zu viel vom Wasser leiden müsse, weil zu jener Zeit der Nan-kiang schon nicht mehr nach dem Meere abfließen konnte. Weiter unten werden wir des weiteren davon sprechen. Hier begnügen wir uns, zu erwähnen, daß Ts'in-chen-hoang mehrere Seen gegraben hat, um die sumpfbartigen Moraste loszuwerden und um fruchtbare Felder mit der gewonnenen Erde zu schaffen. Dies ist z. B. der See 馬塘堰 Ma-t'ang-ien, 7 Li südlich von Kia-hing. Er hat seinen Namen vom Pferde, welches Ts'in-chen-hoang nach vollendeter Arbeit dem Himmel opferte. Noch bedeutendere Arbeit verlangte das Ausgraben des Sees 天心湖 T'ien-sin-hou, nordöstlich von Kia-hing.

Kurz, am alten Nan-kiang oder dem laudläufigen Kiou-k'i 非溪 oder 長水 Tch'ang-choei hatten sich seit alten Zeiten große Marktflecken

gebildet, welche natürlich eine beträchtliche Landbevölkerung und Schifffahrt voraussetzen.

Ausdrückliche Zeugnisse alter Schriftsteller erklären übrigens als bekannte Tatsache, daß der 非溪 Kion-k'i der südöstliche Abfluß des T'ai-hou und somit des Nan-kiang sei. So sagt 虞仲翔 Ju-tchoung-siang, Schriftsteller aus der Zeit der 三國 San-kono (221—265): 太湖東南通非溪, d. h. der T'ai-hou ergießt sich südöstlich in den Kion-k'i. Heißt das nicht, daß der Kiou-k'i der südöstliche Abfluß des T'ai-hou ist?

伊 I, ein alter Chronist von Kia-hing, sagt: 非溪甚長、自震澤東南來爲長水之上流、亦即運河之故道, d. h. der Fluß Kiou-k'i ist sehr lang; er ist der südöstliche Abfluß des T'ai-hou und der Oberlauf des Tch'ang-choei; sein alter Lauf bildet jetzt den Kaiserkanal.

Der alte Nan-kiang oder 非溪 war natürlich ein mächtiger Strom, der stellenweise mehrere Arme bildete. Der Hauptarm hieß 正派 Tcheng-p'ai »der wahre, eigentliche (Arm) Fluß«. Einen Nebenarm bildete hingegen der 穆溪 Mou-k'i, 3 Li nordwestlich von Kia-hing, der übrigens auch jetzt noch trotz Änderung des ganzen Kanalsystems sich in den Kaiserkanal ergießt. Im Mou-k'i findet man nun seit alten Zeiten und auch jetzt noch die hochgehaltenen 龍骨 loung-kou, d. h. Drachenknochen, alte, mächtige Knochen, welche von den das Meer bewohnenden Drachen herrühren. Da nun nach chinesischer Philosophie jene Drachen unsterbliche Götter sind, jene Knochen also nicht von ihrem Körper herrühren können, so weiß man ganz genau, daß jene Meerdrachen sich häuten nach Art der Schlangen. Diese alten Drachenhäute nun sind mit der Zeit versteinert und bilden jene kostbaren »Drachenknochen«.

Die europäischen Gelehrten werden nicht ganz der Meinung jener hochweisen Literaten sein. Aber gewiß erblicken sie in jener Tatsache, in dem Funde riesiger Gebeine, einen neuen Beweis dafür, daß der Nan-kiang bei Kia-hing vorbei nach dem Meere abfloß. Denn wie wären die Meeresungeheuer, von denen jene Riesenknöchel herrühren, sonst so weit ins Innere vorgedrungen? Floß aber der T'ai-hou dort zum Meere ab, so hat die Erklärung jener Funde gar keine Schwierigkeit.

Zum Überdruß zitiere ich noch aus dem alten 吳地記 ums 4. Jahrhundert n. Chr. einen ebenfalls ganz formellen Text: —江東南行七十里入小湖爲次溪、自湖東南出謂之谷水、谷水出吳小湖、逕由拳縣故城下, d. h. »Der eine der drei Kiang fließt, 70 Li lang, nach Südosten, ergießt sich in den See Siao-hou und heißt Tsen-hou. Dieser südöstliche Abfluß des T'ai-hou heißt Kou-choei. Dieser sogenannte Kou-choei durchfließt den See Siao-hou der Provinz 吳 Ou und strömt bei der alten Stadt Jon-k'ien vorbei.« Die Stadt Jon-k'ien haben wir oben kennen gelernt. Der Siao-hou oder »Kleine See« ist jetzt

verschwunden, d. h. man hat ihn in Reisfelder verwandelt. Er lag 46 Li nordöstlich von Hai-ning 海寧.

Vom Kou-choei, d. h. dem Unterlauf des Nan-kiang, der sich in Kan-p'ou 澈浦 ins Meer ergoß, sprechen wir unten eines längeren.

Wo war der Abfluß des Nan-kiang in das Meer?

Versuchen wir nun, die Frage zu lösen, wo der Nan-kiang ins Meer abfloß. Auch hier müssen wir uns in acht nehmen, von jetzigen Verhältnissen auf alte, oder gar auf solche der ältesten Zeit, zu schließen. Die Meeresküste im jetzigen Ästuar von Hang-tcheou hat im Laufe der Zeiten viele Veränderungen durchgemacht und wird wahrscheinlich noch andere durchmachen. Hang-tcheou ist eben eine Trichterbucht; die Wassertiefe des Golfes ist, im nördlichen Teile zumal, nicht sehr bedeutend; somit ist die Flut außerordentlich hoch und von rasender Wut. Auch mögen die unregelmäßige Konfiguration des Meeres und die Veränderungen des Jangtsekiang auf die Meeresströmungen jener Bucht Einfluß haben. Kurz, manchmal werden viel Sedimente jenem Golfe zugeführt und bilden weite Strecken fruchtbaren Landes; spätere Veränderungen der Meeresströmungen reißen diese angeschwemmten Strecken Landes wieder fort. Zumal die nördliche Küste der Bucht Hang-tcheou hat mannigfache Veränderungen erlitten, ganz wie die Ufer des Jangtsekiang, welche manchmal sehr ausgedehnt sind, an dieser oder jener Stelle, manchmal wieder ganz verschwinden, um später wieder zu erscheinen; Kanäle und Buchten verschwinden und reiches Uferland tritt an ihre Stelle, um später wieder bei veränderter Richtung der Strömung von den Fluten weggerissen zu werden.

Wie wir oben gezeigt, floß der ehemalige Nan-kiang ungefähr 30 Li südlich vom jetzigen 吳江 beim Hafen und Kanal 菲溪江 Kiou-k'i-kiang nach Südosten ab und verfolgte in seinem fast südlichen Laufe den jetzigen Kaiserkanal bis zur Präfektur Kia-hing 嘉興.

Und von da?

Von da floß er nach Südosten (vgl. S. 139) eine Strecke von 80 Li und ergoß sich bei Tcha-p'ou 乍浦 ins Meer. Den ersten Beweis liefert die Natur selbst. Diese Strecke ist eben die niedrigste Rinne der Gegend, war somit der Abfluß des Wassers. Trotz vielfacher Arbeiten bei der Kanalisation dieses Landes ist diese Rinne immer die niedrigste geblieben und diente auch später noch unter den Dynastien Song 宋 (960—1236) und Juen 元 (1276—1368) als Abfluß, d. h. als teilweiser Abfluß der für den Kaiserkanal nicht nötigen Wasser.

Dieser Beweis scheint mir zwar stichhaltig genug; aber immerhin schienen mir noch andere Erklärungen möglich, bis ich in der Geschichte von Kia-hing das Versinken der Stadt 武原 Ou-ien erfuhr. Da diese Tatsache geschichtlich feststand, blieb mir kein Zweifel, daß der Nan-kiang

ehemals im Golf Tcha-p'ou sich ins Meer ergoß. Geben wir einige nähere Einzelheiten über das Versinken jener Stadt.¹

Zur Zeit des Kaisers T'in-chou-hoang 秦始皇 (246—210) lag die Stadt Ou-inen 武原, etwas östlich von der jetzigen Unterpräfektur 平湖 Ping-hou, welche 54 Li ost-südöstlich von Kia-hing sich befindet, ganz genau an der Stelle des jetzigen Sees Tang-hou 當湖. Denn in diesen See ist eben die Stadt Ou-inen versunken oder vielmehr die Stadt versank und an ihrer Stelle bildete sich der jetzige See Tang-hou unter dem Kaiser 順帝 Chouen-ti (126—145). Diese ganze Gegend war schon seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. wegen ihrer Fruchtbarkeit und wegen ihres ausgedehnten Salzhandels berühmt. Onkel des bekannten 越王勾踐 Yue'-wang-keou-tien (496—465) hatten dort Besitztümer. Genügender Beweis, daß das Land reich war und viel Einkünfte abgab. Übrigens auch Beweis, daß der Nan-kiang schon gegen Mitte und Ende der Dynastie Tcheou 周 (1122—246) nicht mehr zum Meere abfließen konnte. Die ganze Gegend östlich vom jetzigen Tcha-p'ou war Kulturland, gut angebaut und durchaus bevölkert auf eine Strecke von 95 Li, d. h. an die 40 km ins jetzige Meer hinaus.

Wie wir schon oben gesagt, besuchte Ts'in-chou-hoang im Jahre 214 v. Chr. Kia-hing, baute eine neue Stadt 因拳 Siou-k'uen, grub Seen und Kanäle, um das Land zu entwässern und urbar zu machen für die zahlreiche Bevölkerung, die an den wiederholten Überschwemmungen sehr litt. Und da Ts'in-chou-hoang bei seiner schrecklichen Energie nichts halb machte, ließ er auch einen Abfluß des 長水 T'chang-choei, d. h., wie wir gesehen, des Nan-kiang, graben, um dem Übel gründlich abzuhelpen. Er beorderte 100 000 Fronarbeiter nach Kia-hing, um seine Pläne also-gleich auszuführen. Er ließ den kleinen Hügeln von 硤石山 Hia-chou-chan², 60 Li nordöstlich vom jetzigen 海寧 Hai-ning, durchstechen,

¹ Ich erkläre mir nämlich das Versinken der Stadt Ou-inen nach Analogie des Versinkens von Häusern, Mauern usw. an Stellen, wo ehemals der Hoang-ho und andere Flüsse ihren Lauf gehabt haben. Solches Versinken in kleinen ist nicht so selten. Sucht man dort nach, so findet man Stücke von Bäumen und Balken usw., welche das Gerüst zu den Anhäufungen von Stroh, Lehm, Erde usw. gegeben. Als später das Holz verfaulte, gab es nach, und die Erdmasse stürzte ein. War der Einsturz bedeutend, so zeigte sich ein Wasserbecken von größerem oder kleinerem Umfange. Der Einsturz der Stadt Ou-inen und seiner Umgegend hatte aber riesigere Proportionen. Der daselbst entstandene See hat nämlich einen Umfang von mehr als 40 Li, d. h. von mehr als 20 km.

Dies sage ich salva omni reverentia der gelehrten Geologen, in deren Fach ich keineswegs einzuforschen wage.

² Der Berg Hia-chou-chan wird auch noch 紫微山 Tsen-wei-chan genannt, d. h. „hochedler Berg“. Tseu-wei ist eine schöne Blume, welche man zur Zeit der Dynastie Tang 唐 (618—906) im Palast der Akademiker pflegte, um anzuzeigen, daß die Akademiker die schönste Blüte und Blume der Menschheit

um von dort die Wasser nach dem nahen 潞浦 Kan-p'ou abzuleiten. Wegen dieser Arbeiten der Sträflinge wurde der Berg Hia-cheu 硤石 viele Jahrhunderte lang auch 囚拳 Siou-k'inen oder Jou-k'inen-chan 由拳山 genannt; jetzt jedoch hat er wieder seinen alten Namen (vgl. S. 139).

Der Durchstich für den Abfluß der Wasser befand sich zwischen dem Hügel Hia-cheu 硤石 und 贊山 Tsan-chan. Man grub also ein Tal 谷 Kon, und darum wurde der Unterlauf des Nan-kiang zu jener Zeit 谷水 Kou-choei genannt. Am Fuße des Hügels Hia-cheu liegt der See 硤石南湖 Hia-cheu-nan-hou. Westlich vom Hügel befindet sich der große Marktflecken Hia-cheu-tcheng 硤石鎮, der wegen seiner Bedeutung unter den Dynastien 宋 Song und Juen 元 einen Mandarin besaß. Der Handel war seit Ts'in-chen-hoang lebhaft in dem Seehafen von 潞浦 Kan-p'ou und der Umgegend, weil es ja der bequemste Handelsplatz mit dem Delta von Kia-hing war. Später, d. h. unter den Song und Juen, kamen sehr viele japanische Kaufleute in jenen Hafen. Im Vertrauen auf ihre Macht und Anzahl wurden die Japaner allzu dreist und wollten die Herren spielen. Dies mißfiel dem großen Gründer der Dynastie 明, dem Kaiser 洪武 (1368—1399), welcher allein in seinem Reiche gebieten wollte. Er bante also im Jahre 1385 die Festung 潞浦鎮 Kan-p'ou-cheng, welche 18 Li südöstlich von der Unterpräfektur 海監 Hai-i'en liegt. Solange dieser große Kaiser lebte, waren die kühnen Japaner ziemlich bescheiden in ihrem Betragen. Auch unter dessen tüchtigem Nachfolger Yong-lo 永樂 (1403—1425) wagten sie nicht, ihr böses Naturell zu zeigen. Unter den folgenden schwachen Kaisern der Ming waren die Japaner die gefürchteten Meister; ja, 1549 griffen sie zu den Waffen und eroberten die Meeresküste von dem Golfe Hang-teheou, von wo aus sie das ganze Land brandschatzten, plünderten und verwüsteten. Die Chinesen stellten 100 000 Soldaten ins Feld, um sich von diesen lästigen Feinden zu befreien. Die Japaner hatten ihre befestigten Lager auf den Bergen von Kan-p'ou und der ganzen Meeresküste des Delta; niemals gelang es den Chinesen, sie aus diesen festen Stellungen zu werfen. Deswegen schlossen die Chinesen im Jahre 1574 jenen Ansluß des alten Nan-

sind. Die Hanlin oder die Staatsminister erhielten davon diesen ehrenvollen, schmeichelhaften Titel.

In unserem Falle ist es eine Auspielung an die Besuche und Ausflüge des 白居易 Pé-kiu-i auf diesen Berg. Pé-kiu-i (772—846) war einer der berühmtesten Dichter der Dynastie T'ang, ein echter Rivale des 李太白 Li-t'ai-pé (699—762). Pé-kin-i war Hanlin, ein großer Literat und auch ein tüchtiger Staatsmann. Während er Statthalter von Hang-teheou war, nahm er sich des berühmten Sees 西湖 Si-hou „Westsee“ besonders an, verschönerte ihn und pries ihn in unsterblichen Versen. Seine Ausflüge nach dem Hia-cheu-chan sind auch berühmt geblieben. Daher der Name Tseu-wei-chan.

kiang und errichteten ein ganz neues Kanalsystem. Alle Wasser wurden nämlich nach Norden in den T'ai-hou 太湖 und den 淀山湖 Tien-chan-hou, 72 Li nordwestlich von der Präfektur 松江府 Soung-kiang-fou, geleitet. Von da entließen sie teils durch den 黃浦 Hoang-p'ou, teils durch den 吳淞江 Ou-soung-kiang; nördlich von Schanghai ergießen sich beide vereint ins Meer, d. h. in den Jangtsekiang.

Gegen Ende der Dynastie Tcheou 周 war also der Nan-kiang versumpft; Ts'in-cheu-hoang grub ihm einen neuen Abfluß bei Kan-p'ou. Warum eröffnete er ihm keinen Abfluß bei Tcha-p'ou 乍浦, wenn dort der ehemalige Ausfluß des alten Nan-kiang gewesen? Weil sich östlich und südlich von Tcha-p'ou eine 95 Li breite Ebene gebildet hatte. Und eben diese Vorlagerungen des Schlammes hatten seit Mitte der Dynastie Tcheou den Abfluß des alten Nan-kiang verstopft und die Ebene von Kia-hing zu einem großen Teile versumpft.

Wenn also einige europäische Gelehrte annehmen, daß sich der Nan-kiang bei Kan-p'ou ins Meer ergossen habe, so haben sie ganz recht, wofern sie hinzufügen: „seit 214 v. Chr.“, durch jenen von Ts'in-cheu-hoang gegrabenen Kanal.

Es war dies der einzige Abfluß des alten Nan-kiang nur bis zur Dynastie der Song 宋 (960). Denn unterdessen waren die 95 Li breiten Ablagerungen östlich und südlich von Tcha-p'ou wieder weggeschwemmt und so der alte Hafen und Abfluß von Tcha-p'ou wieder geöffnet worden. Demgemäß floß das überflüssige Wasser des im Jahre 610 erbauten Kaiserkanals zumeist in Tcha-p'ou nach dem Meere ab. Beide Hafen, d. h. Tcha-p'ou und Kan-p'ou, bestanden und blühten nebeneinander, obwohl Tcha-p'ou, sobald es wieder dem Meere offen war, wegen seiner günstigeren Lage schnell Kan-p'ou überflügelte. Die große Blüte beider Häfen dauerte von 960—1549. Die schrecklichen Verwüstungen und Kriege der japanischen Revolutionäre in Gesellschaft der in den chinesischen Meeren von alters her immer zahlreichen und mächtigen Seeräuber ruinierten nicht nur Kia-hing und Tsch'e-kiang 浙江, sondern die ganze Meeresküste von China.

Kan-p'ou war der künstliche, von Menschenhand gegrabene Abfluß des Nan-kiang, Tcha-p'ou war der ursprüngliche, natürliche Abfluß, der wieder in seine Rechte eintrat, sobald das Hindernis gehoben war.

Der See Tang-hou 當湖 an Stelle der versunkenen Stadt Ou-iuen 武原.

Das Versinken der Stadt Ou-iuen zur Zeit des Kaisers Choen-ti 順帝 (126—145) ist historisch sicher, obwohl man das genaue Jahr nicht angibt. Man zitiert die Tatsache immer mit der einfachen Formel „zur Zeit des Kaisers Choen-ti“.

Aber der alten Stadt Ou-ien braucht man nicht die Größe des jetzigen Sees zu geben, wie manchmal chinesische Schriftsteller rund behaupten. Denn der Tang-hou hat einen Umkreis von 40 Li, von Süden nach Norden eine Länge von 12 Li, eine Breite von 6 Li. Es ist also ein beträchtlicher See. Wer wird behaupten, daß die Stadt Ou-ien eine solche Ausdehnung gehabt, zumal in jener Zeit, als der Nan-kiang nicht mehr daselbst zum Meere abfloß? Ehemals, d. h. solange der Nan-kiang in Tcha-p'ou 乍浦 zum Meere abfloß, die Stadt Ou-ien an diesem Flusse lag und gewissermaßen Hafenstadt war, mag sie beträchtlich gewesen sein. Später, d. h. sobald der Abfluß des Nan-kiang versandet, durch die äußeren ausgedehnten Alluvionen vom Meere abgeschlossen war, mußte der Handel sehr verfallen und die Stadt an Bedeutung verlieren, wie man es ja auch jetzt noch in ähnlichen Fällen sieht. Ohne leichte, bequeme und sichere Wege gibt es eben keinen Handel, und ohne Handel kann eine große Stadt nicht leben.

Die Erzählungen über den Untergang der Stadt sind echt chinesisch.

Ein berühmter Bonze, der aus dem fernen Westen bis nach Ou-ien gekommen, hätte bei seiner Ankunft alsbald bemerkt, daß nach den unfehlbaren Regeln seiner Kunst 風水 Fong-choei an Stelle der Stadt eigentlich ein See sein müßte, daß diese Stadt ganz anormal dastehe.

Nicht wenige Leute, versessen wie sie auf ihren 風水 Fong-choei sind, glauben jenes Märchen, zumal da sie auch nicht wissen, daß zu jener Zeit — lange Jahre vor dem Untergang der Stadt — es in Süden von China noch keine Bonzen und keinen Buddhismus gab. Erst im 4. Jahrhundert wird der Buddhismus tatsächlich im Nordwesten Chinas eingeführt und ausgebreitet. Also kann von einer Vorhersage des Versinkens jener Stadt keine Rede sein.

Ebenso albern ist die Behauptung, daß der große Drache, Herr und Beherrscher jenes Sees, in Form eines 蛟蜃 Kiao-chen von einem Weibe geboren worden sei. Was in aller Welt soll ein Kiao-chen sein? Nach den gewöhnlichen Begriffen ist 蛟 Kiao „ein Krokodil“, 蜃 chen aber „eine Auster“. Was aber ist Kiao-chen?

Als nun das Weib jenes Unding am Kanal abwusch, stürzte das Gelände ein und der Einsturz setzte sich immer schrecklicher weiter fort. Glücklicherweise erschien im Westen ein Reiter, welcher derb auf sein Pferd einhieb, um es zur Eile anzuspornen. Erzürnt über das Vergebliche seines Bemühens, streckte der Reiter mit machtbewußter Miene seine Peitsche aus und gebot dem weiteren Einsturz ein mächtiges Halt.

Was für ein Reiter dies war, hat niemand erfahren. Und gleichwohl weiß man, daß er aus 白沃 Pè-ou war, einer von drei Brüdern einer tugendhaften Familie. Daraufhin hat man in der jetzigen Stadt 平湖 P'ing-hou drei Tempel zu Ehren jener drei Brüder erbaut. Sie heißen einfachhin 白沃湖 Pè-ou-miao. Man verehrt immer noch jene drei mächtigen wohlthätigen Buddha.

Auch für die Existenz jenes Drachen, des mächtigen Herrn jenes entstandenen Sees, der sein Eigentum gewaltsam wieder erobern mußte,

hat man ebenso vollwertige Beweise. Man höre. Eines Tages lag ein Fischer seinem gewohnten Handwerk ob. Siehe da: statt eines Fisches zieht er eine Kette aus dem Wasser. Eine Kette ist noch besser als ein Fisch. Er zieht also und zieht, aber die Kette nimmt kein Ende. Schon ist sein Schiff mit der herausgezogenen Kette angefüllt, und noch immer kein Ende. Da auf einmal versinkt das Schiff mit dem Verbrecher: er hatte gewagt, die Kette, mit welcher der Drache dort angebunden ist, herauszuziehen. Diesen Frevel mit dem Tode zu büßen, war eine nur geringe Strafe. Somit ist es für die Leute unzweifelhaft, daß ein großer Drache den See bewohnt und Herr und Meister in dieser Gegend, über Glück und Segen (oder deren Gegenteil) der Bewohner endgültig verfügt.

Um also diesen mächtigen Drachen zu verehren und den Einwohnern günstig zu stimmen, hat man den See offiziell als 放生池 Fang-cheng-tch'eu erklärt, d. h. es ist streng verboten, dort Fische zu fangen, ja, selbst Schlamm zu holen. Inmitten des Sees ragt ein kleiner Fels empor, aus dem eine Quelle sprudelt. Dort natürlich befindet sich nach Überzeugung der Leute die Residenz des Drachen. Die Gelehrten ermangelten nicht, vorzuschlagen, dort einen Kiosk zu erbauen; denn ein solches Unternehmen bietet Gelegenheit, Beiträge zu sammeln und — nun ja — ein gutes Stück Geld zu verdienen.

Dieser Kiosk heißt 攸然亭 Iou-jen-ting mit Anspielung an den bekannten Text des Mencius (Couvreur, Les 4 livres S. 513) 攸然而逝, wo der Fischpfleger seinem Herrn erzählt: »Als ich die Fische, welche Sie mir übergaben, ins Wasser des Weihers tat, schienen dieselben wie erstarrt zu sein; bald aber lebten sie freudig auf und schwammen gar wohl in Wasser hin und her.«

Also erzählen auch die Literaten, nicht nur die Bonzen. Um alle Welt zu überzeugen, fügen sie noch ein anderes Märchen hinzu, indem sie fest behaupten, besonders wohlthätige Buddhisten hätten auch jetzt noch manchmal Gelegenheit, diese Kette, woran der Drache zum Segen der ganzen Gegend gebunden ist, auf dem Grunde des Sees zu erblicken. Aber es ist dies ein seltenes Privilegium, welches gewöhnlichen Sterblichen versagt bleibt.

Was das Volk lesen soll.

VON KAO PU YING UND CH'EN PAO CH'UAN

verfaßt im Auftrage des Provinzialschulkollegiums von Chihli im
Übersetzungsamt, im 31. Jahre Kuanghsü = 1905.

Übersetzt von Dr. SIEBERT.

Einleitung.

VON Dr. O. FRANKE.

Die hier von Herrn Dr. Siebert übersetzte kleine Schrift ist im Auftrage des Unterrichtsamtes der Provinz Tschili verfaßt worden. Sie ist in der einfachsten Umgangssprache geschrieben, eignet sich gut zum Vorlesen und kann daher in den großen Massen des Volkes ausgedehnte Verbreitung finden. Sie atmet den neuen Geist, der jetzt anfängt das Chinesentum zu durchdringen, und ist typisch für die moderne patriotische Literatur, die diesen Geist mit steigender Wirksamkeit in immer breitere Schichten trägt. Der Grundgedanke dieser Belehrungen, die »das Volk lesen soll«, ist das Bestreben, dem Einzelnen die Notwendigkeit einer starken Staatsgewalt vor Augen zu führen, ihm die Überzeugung beizubringen, daß mit dem Wohl und Wehe der Allgemeinheit sein eigenes untrennbar verbunden ist, und ihm so zu beweisen, daß schon aus Gründen der Nützlichkeit und des Egoismus kein Opfer für den Staat zu groß sein kann. An den üblichen Hinweisen auf die Machtmittel der fremden Staaten und auf deren heimliche Anschläge China gegenüber, ja sogar an einer unverküllten Aufforderung zur Rache für erlittenes Unrecht (Kap. XI) fehlt es nicht. Es sind dieselben Gedanken, die vor einem Jahrzehnt von K'ang Yon Wei und seinen Genossen zuerst vor tauben Ohren gepredigt wurden; diese ihre frühesten Träger sind auch heute noch verfeimt, aber der von ihnen ausgestreute Same ist aufgegangen und wird seine Früchte tragen. Manch giftiges Unkraut wuchert unter dem jungen Weizen des chinesischen Nationalgefühls, und es wird einer kundigen Hand bedürfen, um diese Schädlinge zu beseitigen, ohne den ganzen Boden zu verwüsten. Vor allem werden die Lenker des chinesischen Geisteslebens sich vor dem Fehler zu hüten haben, ihrem Volke das zu nehmen, was es bisher vielleicht im Übermaß besessen, die Ehrfurcht vor seinem geschichtlichen Werdegange und die einer solchen Ehrfurcht innewohnenden sittlichen Kräfte, mit einem Worte: den rechten Glauben an seine Vergangenheit. Leider ist eine nicht geringe Anzahl von verblendeten Fanatikern des Neuen mit Eifer bemüht, diese unschätzbaren Werte ihres Volkstums zu zerstören. So wird auch der neue Nationalismus der Chinesen darauf bedacht sein müssen, daß er seine Betätigung mehr in der Liebe zum eigenen Vaterlande als im Hasse gegen das Ausland sucht.

Auch die Ermahnungen des Unterrichtsamtes von Tschili haben sich hier nicht ganz von der falschen Richtung ferngehalten. Statt der beständigen Hinweise auf das Ausland wäre es vielleicht besser gewesen, die privilegierten Klassen, das Beamtentum insbesondere, nachdrücklicher daran zu erinnern, daß der einzelne für seine Hingebung an das Ganze auch seinerseits Ansprüche an den Staat hat: Sicherheit für sein Leben und Eigentum, Schutz seiner legitimen Bestrebungen und unbegrenzte Gerechtigkeit für seine Beziehungen zu anderen. Die kurzen Andeutungen in Kap. XIII sind hierfür nicht ausreichend.

Indessen ein solcher Wechsel in der politischen Weltanschauung, wie China ihn jetzt durchlebt, vollzieht sich nicht ohne Irrungen, Konflikte, Katastrophen. Diese Erfahrungstatsache wird Europa nicht außer acht lassen dürfen bei seinem Verhalten der chinesischen Entwicklung gegenüber; der nationale Individualismus des Abendlandes muß dem werdenden neuen China Gerechtigkeit widerfahren lassen, er kann ihm nicht die Berechtigung derselben Bestrebungen aberkennen, die er selbst in so lauter und nachhaltiger Weise vertritt. Um sich vor Überraschungen und Enttäuschungen zu bewahren, wird man gut tun, dem Geistesleben in China mehr Aufmerksamkeit zu schenken, als es bisher im allgemeinen der Fall war, und darum ist die folgende Schrift auch für Deutschland etwas, „was das Volk lesen soll“.

Kapitel I.

Die Bedeutung des Staates für das Volk.

Der Hauptzweck dieses Buches ist die Belehrung des Volkes. Deshalb wird zuerst von der Bedeutung des Staates für das Volk gesprochen. Das chinesische Volk hat heute eine höchst verwerfliche Angewohnheit. Bei allen Staatsangelegenheiten heißt es: das ist Sache des Staates und geht uns, das Volk, nichts an. Wie entsetzlich dumm ist doch solche Redensart! Fragen wir doch einmal, welches Landes Untertan das Volk ist und welches Landes Staat der Staat ist! Wenn die Angelegenheiten des Staates mit dem Volke nichts zu tun haben, so steht der Staat für sich allein da und das Volk für sich allein. Wie darf man aber dann von dem Volke als der Gesamtheit der Staatsbürger sprechen! Das Wort Staatsbürger bringt gerade die Solidarität des Staates und der Bürger, d. h. des Volkes zum Ausdruck. Staat und Volk lassen sich nicht voneinander trennen. Der Ruhm des Staates ist auch des Volkes Ruhm; der Glanz und die Schmach des Staates sind auch des Volkes Glanz und Schmach; des Staates Leid ist auch des Volkes Leid; Existenz und Untergang des Staates sind gleichbedeutend mit Existenz und Untergang des Volkes.

Vergleicht man den Staat mit einem Teich, so sind das Volk die Fische darin. Wenn der Teich austrocknet, wie sollen dann die Fische allein weiterleben können?

Man kann den Staat auch mit einem Baum vergleichen. Dann sind das Volk der Stamm und die Zweige des Baumes. Wenn der Baum vertrocknet, wie wollen dann der Stamm und die Zweige für sich allein lange weiterbestehen können?

Wenn unsere vorstehenden Ausführungen nicht allgemeinen Glauben finden, so dürfen wir vielleicht ein historisches Beispiel anführen.

In alten Zeiten gab es ein jüdisches Reich. Rom vernichtete es, und deshalb flohen die Juden und zerstreuten sich in fremde Lande. Wohin sie auch gekommen sind, überall werden sie als Bürger eines toten Reiches verlacht und mit wenig Ehrfurcht behandelt; sie werden beleidigt und unterdrückt und sind tausenderlei Unbilden ausgesetzt.

Daraus kann man ersehen, daß es einem Volke, das keinen Staat hat, überall in der Welt bitterböse geht. Wir Chinesen haben jetzt noch einen eigenen Staat. Nur weil wir gegen früher etwas heruntergekommen und schwächer geworden sind, behandeln uns die Fremden schon nicht mehr wie die Angehörigen anderer Länder (vgl. Kap. XII). Wie kann man aber danach noch sagen: »Der Staat für sich; das Volk für sich!«? Wir Angehörige des großen chinesischen Reiches wollen uns bewußt bleiben, daß die Angelegenheiten des großen chinesischen Reiches Angelegenheiten eines jeden einzelnen unter uns sind! Wenn der Staat Soldaten braucht, dann wollen wir Untertanen alle ihm unsere Kräfte zur Verfügung stellen; wenn der Staat Geldmittel braucht, dann laßt uns Untertanen ihm Geld geben! Wenn der Staat etwas zum Besten der Allgemeinheit unternimmt, so wollen wir Untertanen Mann für Mann einträchtigen Sinnes und mit vereinten Kräften ans Werk gehen!

Unser China ist sehr groß und hat sehr viele Einwohner. Wenn jeder einzelne in diesem Sinne von Patriotismus erfüllt ist, kann es nicht ausbleiben, daß das Reich mächtig wird, und ist es selbstverständlich, daß das Volk sich seines Glückes freut.

Kapitel II.

Die höchsten Pflichten des Volkes.

Daß wir als Angehörige des großen chinesischen Reiches uns satt essen und warm kleiden, nach oben hin Väter und Mutter ernähren, nach unten hin Frau und Kind unterhalten können, wem verdanken wir das wohl? So im alltäglichen Leben nehmen wir es ohne weiteres Nachdenken hin und sehen es an, als ob uns das alles selbstverständlich zukäme. Dabei werden wir uns nicht klar darüber, daß man sich derartiger Wohltaten doch unmöglich ohne Ursache freuen kann. — Weil wir den Schutz des Staates genießen, deshalb nur dürfen wir uns dieser Vorteile erfreuen.

In allgemeinen muß jeder, wenn er von einem anderen Gutes empfängt, daran denken, es ihm zu vergelten. Wie sollte es nun, was die unbeschreibbaren Wohltaten des Staates anbetrifft, einen Grund geben, der uns des Dankes überhöbe? Deshalb ist die größte Vergeltung, die wir üben können, ein loyaler Untertan und guter Patriot zu sein. Das ist aber andererseits auch unsere höchste Pflicht.

Als unter der Sung-Dynastie Fang Wen Cheng Kung Lizentiat war, betrachtete er die Sorge um das Reich als sein Amt. Unter der jetzigen Dynastie tat der alte Ku T'ing Lin den Ausspruch: »Auch der kleine Mann ist verantwortlich für das Reich.« — Die Lizentiaten und kleinen Leute

sind nur eine Klasse von Untertanen. Wenn sie in so ernster Weise, wie hier geschildert, ihre Verantwortung auffassen, so kann man daraus ersehen, daß es für jeden Untertan selbstverständlich ist, daß er seine Pflichten als Staatsbürger möglichst peinlich zu erfüllen sucht.

Wenn wir beispielsweise die deutschen und japanischen Soldaten nehmen, die wir hier sehen, so sind sie, diese Soldaten, nicht wegen der paar Taels zu den Fahnen geeilt und hierher gekommen. Die überwiegende Zahl von ihnen sind Bürger, die ihr Leben, ihre Familie und geordnete Verhältnisse haben. Seit wir Chinesen sie kennen, können wir uns nicht dem Eindruck entziehen, daß sie es recht schwer haben. Wir wissen nicht, daß in ihrer Heimat sogar ein Wettbewerb stattgefunden hat, und daß es ihnen nur so gelungen ist, als Soldat angenommen zu werden. Betrachten wir den Militärdienst, so sehen ihn die Chinesen als etwas Hartes an. Die Fremden können wohl auch nicht finden, daß er ein Vergnügen ist. Nur weil sie Fürst und Reich für wichtig, ihre eigene Person für belanglos ansehen, wetteifern sie, ihren Pflichten peinlich nachzukommen. Deshalb sagt Hsi Ju: »Die Heereslasten hat das Volk zu tragen und die Landesverteidigung ist seine Pflicht.«

Die Völker jener mächtigen Reiche dienen indes nicht nur freudig als Soldaten, sondern auch wenn sie Steuern entrichten und Abgaben zahlen, und überhaupt in der Erfüllung aller Bürgerpflichten setzen sie freudig ihre ganze Kraft ein. Möge jedermann sich die Bürger jener mächtigen Staaten zum Vorbild nehmen und seine Pflichten in der geschilderten Art ernst auffassen. Unsere Verhältnisse werden tagtäglich schwieriger und schwerer zu ertragen. Wenn wir uns das Verantwortlichkeitsgefühl der Völker jener Staaten zu eigen machen, so wird ein jeder tun was er kann, und mit aller Kraft ans Werk gehen. Wie wollen wir denn, ohne unser ganzes Leistungsvermögen daranzusetzen, vorwärts kommen?

Kapitel III.

Wer den Staat fördert, fördert sich selbst.

Soldat sein, Steuern zahlen und anderes sind die wichtigsten Bürgerpflichten. Obgleich dies alles geschieht, um den Staat zu fördern, so ist das Ziel doch gerade Förderung des einzelnen und seiner Familie. Wo immer Menschen leben und Familie haben, verlassen sie sich auf den Schutz des Staates. Wenn kein Staat da ist, kann nicht einmal der einzelne Schutz genießen, um wieviel weniger die Familie! Deshalb gaben in alten Zeiten die Patrioten stets all ihr Hab und Gut zum Besten des Staates hin, wenn er sich in einer unglücklichen und schwierigen Lage befand. Dafür liefert uns die Geschichte sehr viele Beispiele, so viele, daß sie sich gar nicht alle aufzählen lassen. Greifen wir nur eins oder zwei heraus! Jedermann höre!

Als im Zeitalter von »Frühling und Herbst« [722—484 v. Chr.] der Staat Ch'u [im heutigen Hupei] mit Unruhen zu tun hatte, gab es dort einen loyalen Untertan namens Tou Ku Wu T'u. (Er ist identisch mit dem in den »Unterredungen« genannten Ling Yin Tsü Wen.) Er versilberte sein eigenes Privatvermögen und unterstützte mit dem Erlös das Reich Ch'u. Nach-

dem wieder Ruhe und Ordnung ihren Einzug ins Land gehalten hatten, konnte Tsü Wen auch die Häupter seiner sämtlichen Lieben vollzählig um sich sehen.

Gegen Ende der Ming-Dynastie erregten unherzielende Rebellenbanden Unruhen. Die Regierung hatte nur 80 000 Taels in der Staatskasse. Dem Volke wurde durch Edikt befohlen, durch Proviantlieferungen für das Heer Hilfe zu leisten. Das Volk war aber nicht gewillt, noch mehr beizusteuern. Als später der Usurpator (Li Tse-ch'êng) seinen Einzug in Peking hielt, raffte er alles Geld an sich und die Familien wurden auseinandergerissen. Sogar zum Sterben blieb einem kein Platz. Auf der anderen Seite war der Generalgouverneur von Kuangtung und Kuanghsi Ting Kuei Ch'u unersättlich habgierig und brutal. Als später Li Ch'êng Tung nach Wuchou gegen ihn zu Felde zog, wurde Ting Kuei Ch'u getötet. Sein schönes Silber im Betrage von 840 000 Taels und die Frauen der Familien, all das eignete Ch'êng Tung sich an. Hätte man damals 100 000 Taels der Regierung zur Verfügung gestellt, so wäre es nicht zum allgemeinen Zusammenbruch gekommen.

Jedermann beherzige: dem Patrioten geht es persönlich gut, und seine Familie blüht; der gegen das Vaterland Gleichgültige kommt um, und seine Familie geht zugrunde. Wer gewinnt und wer verliert, wer weise und wer töricht ist, ist danach unschwer in zweifelfreier Weise zu entscheiden.

Es ist dieselbe Sache wie bei den Unruhen von 1900. Die Einwohner von Chihli kamen ums Leben und wurden ihrer Familie beraubt, und zwar in nicht geringer Zahl. Obgleich Friede geschlossen ist, muß dennoch die Kriegsschädigung von 400 000 000 vom Volk aus seinen eigenen Taschen bezahlt werden. Angenommen, diese Summe wäre längst zuvor in Zeiten des Friedens und der Ruhe aufgebracht und damit die Regierung unterstützt worden, um Truppen einzufüßen, Schulen zu errichten und Reformen einzuführen, wie hätte es dann zu dem unglücklichen Jahr 1900 kommen können?

Die Alten sagten sehr richtig: »Wegen des Vergangenen zu schelten hat keinen Zweck; die Zukunft muß man im Auge behalten.« Laßt uns Untertanen fortan als loyale Bürger unser Vaterland lieben und mit vollem Herzen und ganzem Sinne den Staat unterstützen! Steht der Staat festgegründet da, so steht natürlicherweise auch der einzelne und seine Familie festgegründet da. Eine Betrachtung unserer gegenwärtigen Verhältnisse lehrt uns, daß sie schon höchst gefährlich sind. Wenn wir abwartend Fehler über Fehler machen und uns vornehmen, später einmal das Vaterland zu lieben, dann möchte es wohl zu spät werden. Das Sprichwort sagt: »Man darf keine Zeit verlieren.« Wir scheinen nicht zu wissen, daß, sorgt man für den Staat, man auch für sich und seine Familie sorgt; daß, wenn man für sich und seine Familie sorgen will, man desto mehr mit vollem Eifer für den Staat sorgen muß.

Kapitel IV.

Volkserziehung.

Sorgt man für den Staat, so sorgt man für sich und seine Familie. Leider gibt es viele Toren, die sich nicht zu dieser Einsicht aufschwingen können. Wünscht man, jedem einzelnen diese Erkenntnis beizubringen,

so müssen die Leute alle Bücher lesen, um vernünftiger zu werden. Danach muß auf jeden Fall das Schulwesen zur Blüte gebracht werden. Ferner ist darauf hinzuwirken, daß die Leute vollkommen begreifen, was Patriotismus bedeutet. Dann erst wird ein greifbares Ergebnis zu verzeichnen sein.

Wenn heute unser Staat Schulen errichtet, so geschieht das gerade zu dem Zweck, die Leute zu veranlassen, Bücher zu lesen und vernünftiger zu werden, allen ein tüchtiges Wissen beizubringen, sie zu brauchbaren Staatsbürgern heranzubilden, die instande sind, die öffentlichen Angelegenheiten des Staates zu erledigen, aus der Anschauung heraus, daß der Staat ein Staat des Volkes insgesamt ist, und man nicht Beamter zu sein braucht, um instande zu sein, Staatsangelegenheiten zu erledigen, die ja hiernach das Volk nichts angingen.

Unser China hatte in alten Zeiten die Sitte, daß jeder zur Schule ging. In den »Aufzeichnungen über die Riten« heißt es: »25 Familien errichten eine »Familienschule« (entsprechend unserer heutigen niederen Elementarschule). 500 Familien bilden einen »Gau« und errichten eine »Bezirksschule« (entsprechend unserer heutigen höheren Elementarschule). 12 500 Familien bilden ein »Departement« und errichten ein »Gymnasium« (entsprechend unserer heutigen Mittelschule). Die von den Herzögen errichteten Schulen heißen »Staatsschulen«, die vom Sohn des Himmels [Kaiser] errichtete Schule heißt »Kaiserschule« (beides entsprechend unseren heutigen Provinzialuniversitäten bzw. der heutigen Peking-Universität). Die Elementarschulen werden acht Jahre lang besucht (was etwa mit der heutigen Dauer der Schuljahre übereinstimmt). Weiter ist gesagt, daß zu jener Zeit die Dreizehn- bis Fünfzehnjährigen in der Schule auch Turnübungen vornahmen.

In Europa hob, nachdem Preußen von Frankreich zu Boden geworfen war, der preussische König Friedrich Wilhelm III. das Erziehungswesen, indem er befahl, daß die Kinder vom vollendeten 6. bis zum 14. Lebensjahre zum Schulbesuch verpflichtet seien. Acht Jahre seien dem Lernen zu widmen. Bei grundloser Versäumnis der Schule seien die Eltern des betreffenden Schülers zu bestrafen. Das nennt man allgemeine Schulpflicht. — Infolge dieser Maßregel hob sich die Bildung schnell wie der Wind und lernten die Leute ihr Vaterland lieben. Später wurde ein siegreicher Krieg gegen Frankreich geführt und der französische Kaiser gefangen genommen. Der Reichskanzler Bismarck und der Feldmarschall Moltke sagten beide, das sei das Werk der Volksschullehrer.

In Japan hat sich seit Einführung der Neuernungen die Bildung sehr gehoben. Im ganzen Lande verfügt das Volk durchweg über ein gediegenes Wissen. Mit patriotischer Begeisterung ist es neuerdings im Kriege von Sieg zu Sieg geschritten. Die über eine höhere Bildung Verfügenden sagen auch alle, daß dies den Volksschullehrern zu verdanken ist.

Wenn man vorstehendes erwägt, so muß man sagen, daß Volkserziehung für unser China jetzt das Allerwichtigste ist. Wenn Mann für Mann über ein gediegenes Wissen verfügt und mit vollem Herzen und ungeteiltem Sinne den Staat unterstützt, welchem Ungemach sollte das Reich da nicht gewachsen sein?

Kapitel V.

Die Erziehung zum Volk in Waffen.

Damit das Volk versteht, das Vaterland zu lieben, muß es erzogen werden. Die allgemeine Bedeutung von Erziehung ist heute nicht dieselbe wie früher. Das, worauf heute alle Staaten den Hauptnachdruck legen, ist die Erziehung zum Volk in Waffen. Woher der Ausdruck »Erziehung zum Volk in Waffen«? Daher, daß heute das Volk durchweg vom Staate Unterricht empfängt und alle Übung im Waffenhandwerk haben. Daher der treffende Ausdruck »Erziehung zum Volk in Waffen«!

Diese Idee eines Volkes in Waffen ist nicht etwa erst eine neuzeitliche. In Europa gab es im Altertum in Griechenland ein Reich Sparta. Hier lebte man nach diesem Gedanken. Wurde einem Untertan ein Sohn geboren, so ließ die Regierung diesen durch einen Kommissar untersuchen. War sein Körper kräftig, so ließ die Regierung ihn hinterher durch seine Eltern erziehen. War sein Körper aber schwächlich, so wurde nicht gestattet, ihn großzuziehen. (Dieses Gesetz verrät noch barbarische Gesittung. Ein moderner zivilisierter Staat verfährt keineswegs so, sondern hat für Blinde und Stumme Schulen, und es gibt im Staate niemand, dessen Fähigkeiten nicht ausgenutzt würden.) Im siebenten Jahre wurden die Überlebenden der Oblut des Staates anvertraut. Alle traten in die Jugendwehrrabteilungen ein und mußten schwere Arbeiten verrichten und körperliche Übungen machen. Nach ihrer Verheiratung durften sie auch nicht in einem Privathause wohnen. Bei Tagesanbruch speisten sie gemeinsam in einer öffentlichen Halle, die Nacht verbrachten sie innerhalb des Lagers. Die Frauen und Mägde mußten gleichfalls nach Kräftigung ihres Körpers streben. Die Leute im ganzen Lande waren begeistert für Tapferkeit, Kraft und Verehrung des Militarismus. Deshalb galt Sparta damals als der erste Staat in Griechenland, und wurden andere Staaten seiner Botmäßigkeit unterworfen.

Später machten sich alle Staaten diese Idee zu eigen. Sie übertrugen Sparta an Zivilisation und legen in den Schulen den höchsten Wert auf Turnen. So werden die sämtlichen Bürger geschickt in militärischer Kraft und Fähigkeit. Bismarck hat stets gesagt: »Heute kann man sich nicht mehr auf das Völkerrecht verlassen. (Die Regeln, nach denen die Staaten der Welt miteinander verkehren, sind das Völkerrecht oder Recht der 10 000 Staaten.) Das, worauf allein man sich verlassen kann, ist blankes Eisen und rotes Blut.« Damals sprach man von dem Grundsatz von Eisen und Blut. Deshalb besiegte Preußen in einem Kriege erst Österreich und in einem andern Frankreich, und einte sich mit den verschiedenen deutschen Staaten zu einem großen vereinigten Kaiserreich, eben dem heutigen Deutschland. Das beweist, daß Deutschlands Blüte und Stärke von der Erziehung zum Volk in Waffen herrührt.

Die Japaner legen nachdrücklich und in erster Linie Wert auf das Heerwesen. Man kann stets beobachten, daß in den Lehrplänen ihrer Volksschulen zum großen Teile von Patriotismus, Verehrung des Monarchen, Krieg zu Lande und zu Wasser gesprochen wird. In ihren Bilderbüchern

haben sie Abbildungen von Kriegsschiffen, Gewehren und Kanonen. In den höheren Volksschulen werden militärische Körperübungen getrieben. Wovon wir nicht noch erst zu sprechen brauchen, das sind die Kindergärten, in denen die Kleinen sich zum Spielen aufhalten. Mit Fahnen in der Hand führen sie hier gegeneinander Kämpfe und erlangen dadurch gleichfalls unwillkürlich etwas von dem Wesen des Volkes in Waffen. Das ist ein Beweis, daß Japans Blüte und Stärke gleichfalls in der Erziehung zum Volk in Waffen begründet ist.

Amerika hat bislang friedlichen Tendenzen gekundigt. Was aber die Gesänge in den Schulen anbetrifft, so sind es gleichfalls schwermütige und begeisternde Kriegslieder. Deshalb hat es in einem Kriege die Philippinen vernichtet.

Heute wetzen alle Staaten auf dem Erdenrund gleich raubsüchtigen Tieren ihre Krallen und schärfen ihre Zähne, denn ein jeder will sich einen fetten Bissen auswählen und verzehren. Die Erziehung zum Volk in Waffen zurückweisen heißt, auf keinen Fall instande sein, sein Reich zu halten.

Kapitel VI

Die Organisation des Volkes in Waffen.

Heutzutage haben alle Staaten die Erziehung zum Volk in Waffen und deshalb auch eine Organisation des Volkes in Waffen. Was bedeutet Organisation des Volkes in Waffen? Es bedeutet, daß jedermann im ganzen Lande Soldat ist.

Nachdem der französische Kaiser Napoleon I. Preußen im Kriege besiegt hatte, wurden letzterem bezüglich der Zahl seiner Soldaten Beschränkungen auferlegt; es durfte nicht über 45 000 Mann haben. Da Preußen nach Rache verlangte, es aber andererseits nicht die Zahl seiner Soldaten vermehren durfte, so bediente es sich des Systems des Volksheeres. Die Leute wurden nach vollendetem 20. Lebensjahre in die Rekrutierungslisten eingetragen und dienten drei Jahre als aktive Soldaten. Danach kehrten sie nach Hause zurück und wurden Reservisten. Im Kriegsfall wurden sie gleichfalls eingezogen werden.

Später wurden wieder andere Vorschriften erlassen. Alle Untertanen sind vom vollendeten 17. bis zum 45. Lebensjahre zum Militärdienst verpflichtet. Kräftige Personen dienen nach vollendetem 20. Lebensjahre drei Jahre als aktive Soldaten und sind vier Jahre lang Reservisten. Außerdem gibt es den Landsturm. Wenn auswärtige Feinde gewaltsam ins Land eingedrungen sind, so wird der Landsturm zur Abwehr aufgeboden.

Dies hatte zur Folge, daß Frankreich besiegt wurde und an dem Erbfeind Rache genommen werden konnte.

Später wurde auch in Frankreich in Anlehnung an das preussische Vorbild gesetzlich bestimmt, daß jeder Untertan vom vollendeten 20. bis zum 75. Lebensjahre militärdienstpflichtig ist. Die Altersgrenze ist weit höher als in Deutschland. Heute ist in Europa bei allen mächtigen Staaten die Zahl der Soldaten, die Länge der Altersgrenzen und die gesetzliche Or-

ganisation mit mehr oder minder erheblichen Abweichungen einheitlich bestimmt.

Neuerdings hat auch Japan die allgemeine Wehrpflicht eingeführt. Alle Männer sind vom vollendeten 17. bis zum 40. Lebensjahre zum Dienst im Heere verpflichtet. Man unterscheidet vier Arten von Militärpflichtigen: zum Dienst im aktiven Heer Verpflichtete, Ersatzreservisten, Landwehr und Landsturm. Die zum Dienst im aktiven Heer Verpflichteten zerfallen wieder in aktive Soldaten und Reservisten. Entsprechend den deutschen aktiven Soldaten und Reservisten sind sie danach fünf Jahre Ersatzreservisten und zuletzt Landsturmlaute. Als seinerzeit die Truppenaushebung angeordnet wurde, gab es unter dem Volk noch Welklagende und Flüchtige. Heute fürchten sie sich nicht nur nicht, sondern betrachten das Soldatsein sogar als eine Auszeichnung und das Sterben auf dem Schlachtfelde als ein Glück.

Alle Staatsoberhäupter der Welt wetteifern in der Gegenwart miteinander, daß die verschiedenen Länder kriegerischen Rüstungen ihre volle Aufmerksamkeit schenken. Man nennt diesen Zustand bewaffneten Frieden. Das heißt: je stärker die militärischen Kräfte sind, um so länger ist der Friede gesichert; werden die kriegerischen Rüstungen eingestellt, so wird das Land von Tag zu Tag schwächer und muß sich von den anderen Ländern Beleidigungen und Demütigungen gefallen lassen.

Unser China hatte in alten Zeiten ursprünglich ein Heer von Ackerbauern. Wenn sie im Frühling, Sommer, Herbst und Winter nichts zu tun hatten auf den Feldern, dann gaben sich alle kriegerischen Beschäftigungen hin. Im Zeitalter von »Frühling und Herbst« [722—484 v. Chr.] änderte Kuan Chung, der den Staat Ch'i leitete, diesen Brauch von Grund aus ab und sagte deshalb: »Der einzelne steht dem einzelnen bei und die Familien stehen den Familien in gegenseitiger Liebe bei. Bei Unruhen in der Nacht hört man gegenseitig das Rufen, und das ist hinreichend, um vor Unruhen gesichert zu sein. Bei Unruhen am Tage sieht man sich, und das ist hinreichend, sie zu wissen.« Unter der T'ang- und Sung-Dynastie und später verfiel das alte Verfahren täglich mehr und wurde das Heerwesen immer schwächer. Als die jetzige Dynastie außerhalb der Pässe war, errichtete sie die acht Banner. Das war auch ein System allgemeiner Wehrpflicht.

Wenn jetzt wir Chinesen und Mandschuren die Organisation des Volkes in Waffen als eine Ursache für die Macht des Reiches der erhabenen Vorfahren kennen, warum sollte es denn schwierig sein, sie wieder einzuführen?

Hierzu eine erläuternde Zusammenstellung.

In Japan werden als aktive Soldaten mit einer dreijährigen Dienstzeit im Landheere, einer vierjährigen in der Marine kräftige Männer eingezogen, die das 20. Lebensjahr vollendet haben. Reservisten mit einer Dienstzeit von 3 Jahren 4 Monaten im Landheere, 3 Jahren in der Marine sind aktive Soldaten, die ihrer Dienstpflicht bereits genügt haben.

Gesetzgebung der Chou-Dynastie.:

Das Gebiet einer Quadrat Li zerfiel in neun Teile. Da es aussah wie das Zeichen für Brunnen, hieß es Brunnenfeld. [Das Zeichen für Brunnen ist 井. Setzt man es in ein Quadrat, so hat man die neun Teile.] Jeder Teil war 100 Mou groß; acht Familien bebauten getrennt 800 Mou. Die 100 Mou in der Mitte bebauten die acht Familien gemeinsam; es war Staatsland und sie entrichteten dafür Steuern. Im Kriegsfall gliederten sich die Leute nach Brunnenfeldern. Je 64 Brunnen stellten vier Kriegspferde, einen Streitwagen, zwölf Rinder, drei Gepanzerte, 72 Soldaten. Der Sohn des Himmels mit seinen 1000 Li Land hatte 10 000 Kriegswagen. Alle Herzöge mit ihren 100 Li Land hatten 1000 Kriegswagen.

Kapitel VII.

Die Wertschätzung des Kriegswesens im alten China.

In allen Sachen ist es mit dem äußeren Schein nicht gemacht, es muß auch Gehalt darin sein. Äußeren Schein, aber kein Gehalt haben bedeutet, daß das Volk trotz der allgemeinen Wehrpflicht keine wirklich patriotische Gesinnung hat, keine Energie und Neigung zum Kriege, auf das Gerücht von der Ankunft des Feindes hin mit Windeseile davonläuft. Was ist da für ein Unterschied gegen einen Zustand, bei dem es im ganzen Lande nicht einen einzigen Soldaten gibt?

Wenn die Fremden sagen, daß die Chinesen keine Lust und Neigung zum Krieg haben, so trifft das nur für die in neuerer Zeit eingerissenen schlechten Gebräuche zu. Früher war das keineswegs der Fall. Wenn sie ferner sagen, die Gelehrten seien nicht kriegsliebend, so wissen sie eben nicht, daß Konfuzius gesagt hat: „Wer im Kampf der Schlacht nicht Mut zeigt, verstößt gegen die kindliche Pietät.“ Konfuzius hat seinerzeit bei der Chiaku-Zusammenkunft die Soldaten von Lai zum Rückzug genötigt. Sein Schüler Jan Yu vermochte gleichfalls mit einem Speer die Truppen von Ch'i zu besiegen. Waren sie also nicht stets gleichzeitig Gelehrte und Krieger? Was die Wertschätzung des Kriegswesens im alten China betrifft, so ist es gleichfalls unmöglich, Fall für Fall genau aufzuzählen. Greifen wir nur einige Beispiele heraus!

Wenn König Wu Ling von Chao, der die mongolische Tracht einführte, das Schießen vom Pferde aus betrieb, so ist das ein Zeichen dafür, daß die Fürsten Eifer für das Kriegswesen zeigten. Tsao Hui überfiel mit dem Schwert Herzog Huan von Ch'i und gewann dadurch das vom Staate Lu verlorene Gebiet. Liu Hsiang Ju wollte den König von Ch'in umbringen, da er nicht den Verlust der Souveränität von Chao zugeben mochte. Das beweist, daß die Untertanen Lust und Liebe zum Kriege hatten. T'ien Heng und mit ihm 500 Gefolgsleute wollten sich nicht unterwerfen und gaben sich gleichzeitig selbst den Tod. Hon Ying war 70 Jahre alt und weihte sein Leben dem Fürsten Hsin Ling. Das Kind Wang Ch'i konnte

des Landes Schmach nicht ertragen und starb den Heldentod. Die Töchter und Söhne von Ch'in machten ein »Lied der Kleinen Jung«, worin sie das freiwillige Inselfeldziehen gegen den Feind besangen. Das beweist, daß das Volk ohne Unterschied des Geschlechts und Alters ausnahmslos das Kriegswesen wertschätzte. Vergleicht man die Genannten mit den Fremden, so braucht man sich ihrer wirklich nicht zu schämen. Und wie tapfer und kriegerisch waren nicht im Anfange der jetzigen Dynastie die Leute der acht Banner! Nur infolge der langen Friedens- und ereignislosen Zeit wurden sie von Tag zu Tag verfeinerter und verweichlichter. Ist kein Druck von außen da, so gibt es auf der andern Seite auch nichts zu verteidigen. Da es sich nun aber wiederum so trifft, daß alle mächtigen Staaten gleich Löwen und Tigern sich am Kriege herauschen, so reicht es, um etwas zu vollbringen, nicht aus, wenn nur einige bedeutende kriegerische Helden erstehen, sondern im ganzen Lande müssen wir Untertanen einer wie der andere uns aufraffen. Laßt uns daran denken, daß dem Tode niemand entgehen kann, der Tod fürs Vaterland aber ein ehrenvoller Tod ist. Außerdem ist ja immer noch die Möglichkeit gegeben, nicht getroffen zu werden. Mit dieser Gesinnung dringt man durch, mit diesem Willen kommt man vorwärts. Die frühere kriegerische Begeisterung gleicht einem Blitz; ohne aufgehalten werden zu können, bahnt er sich seinen Weg. Erst wenn wir auf diesen Standpunkt gelangen, kann das Volk als lebend gelten.

Hierzu eine erläuternde Zusammenstellung.

Im Zeitalter von »Frühling und Herbst« traf Konfuzius im Gefolge des Herzogs Ting von Lu mit dem Herzog Ching von Ch'i in Chiaku zusammen. Die Leute von Ch'i gedachten, mit den Soldaten von Lai den Fürsten und die Untertanen von Lu zu überfallen, wurden aber von Konfuzius durchschaut. Als er die Soldaten von Lai umbringen wollte, wagten die Leute von Ch'i nicht, ihre Hände zu rühren, gaben vielmehr das früher von Lu abgetretene, sehr erhebliche Gebiet heraus.

Zur Zeit des Herzogs Ai von Lu [494—463 v. Chr.] bekriegten die Mannen von Ch'i Lu. Bei Ch'ingti kam es zur Schlacht. Jan Yu besiegte mit einem Speer die Mannen von Ch'i.

Im Zeitalter der »Kriegführenden Staaten« [etwa 500—255 v. Chr.] hatte der Staat Chao immer von dem ihm benachbarten Hu zu leiden. Die Hu trugen kurze Rücke und besaßen große Geschicklichkeit im Schießen zu Pferde. Die chinesische Tracht war weit und lang und im Schießen zu Pferde waren die Chinesen nicht geübt. Deshalb befahl König Wu Ling seinen Untertanen, die Tracht der Hu anzulegen und im Reiten zu schießen. Er selbst kleidete sich zuerst nach dem Muster der Hu und ließ das Volk seinem Beispiel folgen. Anfangs war das Volk nicht recht damit einverstanden. Später aber leistete es gern Folge. Nach noch nicht 10 Jahren zerstörte es Chungshan, schritt im Kriege von Sieg zu Sieg und eroberte sich 1000 Li Landes.

Ts'ao Hui traf im Gefolge des Herzogs Chuang von Lu mit Herzog Huan von Ch'i in Koti zusammen, überfiel mit dem Schwert den Herzog Huan und gewann das ursprüngliche Gebiet von Lu wieder zurück.

Zur Zeit der »Kriegführenden Staaten« erwarb der Staat Chao einen kostbaren Edelstein, den sogenannten Stein des Ho. Der König von Ch'in wollte ihn gegen das Gebiet von 15 Städten eintauschen. Chao entsandte den Lin Hsiang Ju, den Stein zu überbringen. Der König von Ch'in erhielt den Stein. Er wollte aber seine Städte nicht hergeben. Darüber wurde Lin Hsiang Ju so zornig, daß die Haare ihm zu Berge standen und seine Mütze emporhoben. Er wollte den Stein verderben und sagte, er werde die Schädel der Untertanen jetzt ebenso einhauen wie den Stein. Schließlich erhielt er den Preis für den Stein und kehrte nach Hause zurück, ohne daß ihm von den Leuten von Ch'in ein Leid angetan wurde.

Ein andermal traf der König von Chao mit dem König von Ch'in in Mien zusammen. Der König von Ch'in befahl dem König von Chao, die Trommel zu schlagen und Gitarre zu spielen. Lin Hsiang Ju ersuchte den König von Ch'in, die Tonpauke zu schlagen, um die dem König von Chao angetane Schmach zu vergelten. Der König von Ch'in weigerte sich. Es war klar, daß er den Staat Chao als klein und schwach beleidigen und demütigen wollte. Lin Hsiang Ju sagte: »Innerhalb von fünf Schritten soll des großen Königs Blut über mich kommen.« Das bedeutete, daß er den König von Ch'in erdolchen wollte. Der König von Ch'in bekam große Angst und schlug schließlich die Tonpauke. Gegenüber dem, was der Edelstein wert war, trat dies zurück. Die Tonpauke zu schlagen ist an sich keine Sache von Belang. Das, worauf es ankam, war die Souveränität über das eigene Reich. Wenn Lin Hsiang Ju sein Leben einsetzte, so geschah dies lediglich um die Selbstständigkeit seines Vaterlandes zu erhalten.

T'ien Heng lebte zur Zeit, als das Ende des Staates Ch'i herannahte. Kao Tsu aus der Han-Dynastie erlangte die Herrschaft über das Reich. T'ien Heng mit 500 Anhängern befaud sich inmitten von Huangtao. Han Kao Tsu entbot ihm zu sich zur Huldigung. T'ien Heng sah, daß er ihn an Kräften nicht gewachsen war. Er wollte aber auch den Han nicht huldigen. Deshalb gab er sich selbst den Tod und seine 500 Leute starben alle mit ihm.

Zur Zeit der »Kriegführenden Staaten« wurde Chao von Ch'in überfallen. Chao bat den Herzog von Wei Hsin Ling Chün ihm zu Hilfe zu kommen. Hsin Ling Chün willfahrte ihm auf Anraten des Hou Ying und kam dem Reiche Chao mit Soldaten zu Hilfe. Hou Ying sagte: »Ich bin zu alt und kann meinem Herzog nicht in den Krieg folgen. So will ich ihm denn mein Leben weihen.« Sprach's und tötete sich selbst und starb.

Das Heer von Ch'i überfiel Lu. Kung Shu Wu Jen sah, daß die Leute von Lu sich vor allem Schweren scheuten, und betrachtete das als Schmach des Landes. Zusammen mit dem Kinde Wang Ch'i drang er Verderben bringend in das Heer von Ch'i ein, und beide starben. Konfuzius hat gesagt: »Wang Ch'i hat Schild und Speer tragen können zum Schutze seines Landes. Man darf ihn nicht wie ein Kind begraben.«

Yu, König von Chou, und Chung von Ch'in fielen von der Hand der Ch'üan Jung. Herzog Hsiang von Ch'in unternahm einen Rachefeldzug. Und die Töchter und Söhne von Ch'in dietheten damals ein »Lied der Kleinen Jung«.

Kapitel VIII.

Die heutige allgemeine Lage Chinas.

Im vorstehenden haben wir von der Wertschätzung des Kriegswesens durch die Chinesen gehandelt. Beispiele derartiger hoher Gesinnung sollten wirklich dazu antreiben, es möglichst gleichzumachen. Sie lehren uns, daß China keineswegs niemals bedeutende Männer hervorgebracht hat. Nur wir, die wir heute das chinesische Volk bilden, sind, uns lediglich auf die Errungenschaften unserer Alvordern verlassend, nicht imstande, etwas Positives zu leisten. Wünschen wir, etwas Positives zu leisten, so muß man sich über Chinas heutige Verhältnisse unbedingt Punkt für Punkt Klarheit verschaffen.

Chinas heutige Lage kann man nicht mit der von ehemals in Vergleich stellen. Seit es mit den andern Ländern in Beziehungen getreten ist bis jetzt, wird es von Westen her angegriffen und von Osten her angefallen. Das, worauf es am meisten ankommt, ist also vornehmlich Marine und Heer. Man überzeuge sich davon, daß die unserem Lande seit den Boxerunruhen erhalten gebliebenen Kriegsschiffe nicht viele sind und die Landstreitkräfte der verschiedenen Provinzen noch nicht eine einheitliche, schlagfertige Armee darstellen. Was die pachtweise Überlassung von Kiautschou an Deutschland, Port Arthur an Rußland, Wei-heiwei an England und Kuangchowwan an Frankreich anbetrifft, so ist das, da vertragsmäßig festgelegt, nicht leicht abzuändern. Die Souveränität über Eisenbahnen und Bergwerke steht ursprünglich allein unserm China zu. Da sich aber leider im Volk kein Interesse hierfür zeigte, so konnten nicht rechtzeitig Handelsgesellschaften gegründet werden, um selbst die Ausführung in die Hand zu nehmen. Setzen wir den Fall, daß eine Familie verborgene Kostbarkeiten besitzt, die sie selbst sorgfältig abschließt; so werden die Nachbarn voll Gier sich in dichten Haufen darüber hermachen und die Schätze gewaltsam wegnehmen. Was die öffentlichen Schulden der fremden Staaten anbetrifft, so sind die Anleihen von den eigenen Untertanen aufgebracht. Die Zinsen fallen nicht anderen Leuten in die Hände. Die Untertanen unseres Vaterlandes wissen das nicht zu würdigen. Da man bei unseren bedeutenden öffentlichen Anleihen das Ausland anzugehen hatte, so fließt

alles Geld aus dem Lande ab, und zwar von Jahr zu Jahr in erweitertem Maße. Die dadurch entstehenden Einbußen genau zu berechnen, fehlt einem die Zeit. Was unser Chihli anbetrifft, so hat es 1900 die Truppeninvasionen erlebt. Ferner ist es im Süden nicht weit von Shantung, im Osten nicht weit von Mukden entfernt. Ist es aber noch vornöten, über diese Gefahren genau zu sprechen?

Lassen wir die Gegenwart verstreichen, ohne einen Entschluß zu fassen, so kommt wirklich jede Reue zu spät. Wir alle lieben es nicht, ins Ausland zu gehen. Unsere Bestrebungen sind deshalb noch zu oberflächlich. Wagen wir es einmal, alle Staaten von Europa und Amerika sowie Japan zu besuchen, den Reichtum und die Macht ihrer Länder zu betrachten, dieses und jenes mit einander in Vergleich zu stellen: auch ein Mensch, dessen Herz und Gefühle hart wie Eisen und Stein sind, wird darüber Tränen vergießen und sich sagen müssen, daß ein Aufschwung unbedingt erforderlich ist. Leider aber werden alle Leute, wenn sie derartige Vorträge hören, von selbst kleinmütig und sagen, China könne das nie und nimmer durchsetzen. Dann aber läßt es sich auch unnötig ausführen. Wenn unser China sich auch heute vor Schwäche nicht rühren kann, so ist es doch immer noch ein 400-Millionen-Volk, ein Gebiet von 22 Provinzen mit mehr denn 4 000 000 Arten von Produkten. Wenn wir von heute an die Bewohner des ganzen Reiches in dem aufrichtigen Wunsche vereinen, aus sich selbst heraus erstarken zu wollen, so werden wir, wenn wir auch nicht notwendigerweise Europa und Amerika überflügeln müssen, dennoch mit allen mächtigen Staaten der Welt uns auf eine Stufe stellen können. Das Verfahren, um auf diese Weise eine Wiedergeburt herbeizuführen, beruht darauf, daß wir, das Volk, uns pflichtgemäß benehmen. Deshalb ist für uns, die wir heute das chinesische Volk ausmachen, das erste Gebot, uns Klarheit über die heutige Lage zu verschaffen.

Kapitel IX.

Die Wertschätzung des Kriegswesens in anderen Ländern.

Wir haben an früherer Stelle von der Erziehung zum Volk in Waffen gesprochen. Dieses von Sparta aufgestellte Erziehungsprinzip ist in der Tat der geeignetste Weg, das Volk im höchsten Grade zu veredeln. Daher kann man verstehen, daß alle mächtigen Staaten der Welt dieses System angenommen haben und man bis heute, nachdem man lange damit vertraut geworden ist, es nicht aufgegeben hat.

Im 11. und 12. Jahrhundert westlicher Zeitrechnung begannen in Europa die Kreuzzüge. In Gesängen pries man die Neigung zum Kriege, erläuterte die besten Methoden des Reitens, des Schwimmens und des Fechtens, um die Begeisterung für den Krieg und für den Ruhm, ein Held zu sein, großzuziehen. Damals gab es nichts Geachteteres und Wichtigeres als die Krieger.

Nach 1800 griff man, weil Deutschland es nicht ertragen konnte, von Frankreich zu Boden geworfen zu sein, wieder auf den Grundsatz der allgemeinen Wehrpflicht zurück. Das haben seitdem alle Staaten nachge-

ahmt, und es gibt keinen, der das Militärwesen nicht für wichtig hielte. Die meisten der Staatsoberhäupter tragen die Uniform der Oberbefehlshaber des Landheeres oder der Marine. Die Schüler auf den Schulen tragen zum überwiegenden Teile militärische Tracht. Ja, sogar die vier- und fünfjährigen Kinder nehmen schon ihre Landes Fahnen und lernen Kriegsführen. Man sieht, daß durch alle Länder das frische Wehen von Frühling und Sommer geht. Gerade durch körperliche Übung ist Deutschland in die Höhe gekommen. Der deutsche Kaiser hat in der Volksschule gesagt: „Jeder Deutsche muß sein Augenmerk auf körperliche Übung richten. Angenommen man vernachlässigte die körperliche Übung, dann können die Männer nicht als Soldaten dienen und die Frauen nicht kräftige Kinder gebären. Wenn der Menschenschlag nicht kräftig ist, worauf soll sich dann der Staat stützen?“ Deshalb betreibt das deutsche Volk bis heute mit Nachdruck körperliche Übungen. England legt großen Wert auf Bewegungsspiele im Freien. Der Sieger eines jedes Matches wird telegraphisch allen Ländern mitgeteilt. Was den japanischen Buschido anbetrifft (d. h. den Ehrenkodex der Kriegerkaste der Samurai), so offenbart sich darin noch mehr der besondere Vorzug des mächtigsten Staates Asiens. Das, was man bei dem Buschido erstrebt, ist durchweg zum Krieg begeisternde Geschicklichkeit im Schwertkampfe und im Dschu-Dschitsu [Methode, durch die es im Kampfe Mann gegen Mann einem normalen Menschen möglich sein soll, ohne Waffe den stärksten Gegner zu besiegen und wehrlos zu machen].¹ Im vorigen Jahre starb im Meere vor Port Arthur Hirose. Das war ein im Dschu-Dschitsu erfahrener Mann. Deshalb erfreut sich heutigen Tages der Buschido in Japan noch größerer Wertschätzung und Beachtung. Außerdem verfassen die Schulen im ganzen Lande sehr viele Kriegsgesänge und man lehrt die Schüler die Lieder von der „Kirschenblüte im zweiten Monat“. Im ganzen Lande wetteifert man darin, Leben und Tod gering, und Ruhm hoch zu schätzen. (Kirschblüten sind schön, aber schnell vergänglich; deshalb brauchen die Japaner sie als Symbol). Das ist es, was die Japaner als ihren Nationalgeist bezeichnen.

Alle Staaten verfahren in dieser Weise; bedeutet das nicht Pflege der Liebe zum Kriege? Jedermann lese alle möglichen Neuigkeiten und ersehe daraus, in wie ruhmvoller Weise gewisse Großmächte im Kriege zum Angriff vorgingen, siegten und Städte einnahmen. Es ist sicher, daß niemand dann seines Entzückens Herr werden kann. Wie könnte man denn sonst erfahren, daß alle von dieser Kriegsbegeisterung ganz durchdrungen sind?

Kapitel X.

Die heutige allgemeine Lage der anderen Länder.

Die Einwohnerzahl aller Staaten vermehrt sich, sofern nichts Außergewöhnliches eintritt, von Tag zu Tag. Die Produkte dieser Staaten können sich, obwohl die Staaten sich der neuesten Herstellungsmethoden

¹ Diese Definition ist dem Augustheft der Monatsschrift „Brücke zur Heimat-entnommen.

bedienen, keinesfalls so schnell vermehren wie die Menschen. Der Vermehrung der Produkte sind mannigfache Grenzen gezogen. Die Zunahme der Menschen dagegen ist ohne Ende. Deshalb ersannen die mächtigen Staaten einen Plan: sie eigneten sich das Territorium der schwachen Länder an, um ihres eigenen Volkes Leben und Gedeihen zu fördern. Diese Politik nennt man Kolonialpolitik. Seit Beginn der Kolonialpolitik haben in diesem Sinne alle mächtigen Staaten im Osten und Westen umhergespät und es sich angelegen sein lassen, unerschlossenes Gebiet zu suchen, um daraus für ihr Volk einen ihm förderlichen Stützpunkt zu machen. So hat England diese Politik sehr frühzeitig in die Tat umgesetzt. Nirgends, in Amerika, Australien, Afrika und Asien, gibt es einen Platz, wo nicht englische Kolonien wären. Deshalb weht, obwohl es nur aus drei kleinen Inseln besteht, seine Flagge allerwärts auf der Erdkugel. — An zweiter Stelle steht Rußland. In alten Zeiten waren alle asiatischen Orte inmitten von Sibirien ursprünglich von einigen wilden Stämmen bewohnt. Die Russen überschritten den Ural und machten sich schließlich alles Gebiet zu eigen. Neuerdings haben sie wieder von der russischen Hauptstadt eine ungeheuer lange Eisenbahn direkt bis nach China gebaut, die sogenannte sibirische Eisenbahn. Danach ist die russische Macht in noch höherem Maße unbegrenzt. — Davon abgesehen, vergeht auch nicht ein Tag, an dem nicht Deutschland, Frankreich, Amerika und Japan in Gemäßheit dieser Politik verfahren.

Wir Chinesen haben, obwohl diese Politik schon vor dreißig Jahren inaugurirt wurde, sie nur nicht am eigenen Leibe verspürt. Nur die Leser fremder Zeitungen wußten, daß es auf der Welt ein derartiges kriegerisches Ringen gibt. Wer den Ereignissen der Welt nicht folgte, hatte vollends das Gefühl, als wäre es nicht anders als zu normalen Zeiten. Wie kommt das? — Weil Afrika und Australien, um die allein sich der Streit drehte, von unserm China sehr weit entfernt sind. Indes die Zeit von heute läßt sich nicht mehr mit der vor dreißig Jahren vergleichen. Außerhalb Asiens ist das Land beinahe vollständig unter den Mächten aufgeteilt. Kommt wohl jemandem der Gedanke, daß England Deutschland zu Kolonialzwecken benutzen könnte oder Frankreich Amerika? Das ist einfach ausgeschlossen. Betrachtet man heute den ganzen Erdenball, so ist kein Land ausgedehnter an Gebiet und reicher an Erzeugnissen als China. Setzen wir den Fall, es würde Wasser auf einem Tische ausgegossen; es wird sich nur auf die niedrig gelegenen Punkte zu bewegen und nicht auf die hohen Plätze laufen. Nun denke einmal ein jeder darüber nach, auf welches Land sich die Kolonialpolitik jener Großstaaten noch erstrecken wird!

Heutzutage gilt auf der Welt nur das Recht des Stärkeren. Wir murren nur und vermögen uns nicht aus uns selbst heraus zu kräftigen. Deshalb erleiden wir von den Großmächten Unbilden und Bedrängnisse. Wenn wir Chinesen uns nicht zu patriotischer Begeisterung aufschwingen, um all den Mächten Widerstand zu leisten, ist es dann noch möglich das spätere Unglück anzudenken?

Kapitel XI.

Die Kriegsrüstungen der anderen Länder.

Im vorangehenden Abschnitt haben wir dargelegt, daß der Verkehr der Großmächte mit den schwachen Staaten einfach in deren Besitznahme besteht. Warum lassen sich nur die schwachen Staaten, ohne sich zu rühren, die Aufzehrung durch die starken gefallen und leisten ihnen gehorsamst Folge, genau ihren Wünschen entsprechend? Man kann sich denken, daß es hier nicht leere Worte sein können, mit denen sie ihrer Sache zu dienen vermöchten, und daß sie wirklich einen Grund haben müssen, weshalb sie sich das Verschlucken gefallen lassen müssen. Und eine andere Veranlassung haben sie auch nicht. Die Sache ist einfach die, daß die Kriegsrüstungen der Großmächte ausreichend sind, die der schwachen Staaten aber nicht genügen.

Die Kriegsrüstungen aller Staaten zerfallen in zwei Teile: man hat zu unterscheiden das Landheer und die Marine. Die englische Marine ist am blühendsten. Sie zählt mehr als fünfzig eisengepanzerte Kriegsschiffe. Frankreich verfügt über deren dreißig und mehr, Deutschland über mehr als zwanzig. Von den sonstigen Staaten haben Rußland und Japan auch nicht weniger als zehn bis zwanzig. Kreuzer, Kanonenboote, kleine Kreuzer und Torpedoboote sind darin noch nicht einmal eingeschlossen.

Von den Landheeren ist das deutsche das bedeutendste; es ist ein stehendes Heer von mehr als 500 000 Mann. Das russische zählt 1 000 000, das französische mehr als 500 000. Von sonstigen bleiben das englische, japanische und italienische Heer gleichfalls nicht unter 300 000 Mann. Die Reservisten und Landwehrleute sind darin noch nicht einmal mitgezählt.

Dazu kommt, daß die verschiedenen Staaten bei ihren Kriegsrüstungen nicht bloß durch die Menge die Oberhand gewinnen. Bei der Marine muß die Förmierungsordnung und die Maschinerie in allen Einzelheiten klar ausgearbeitet sein. Bei dem Landheer muß die Organisation der Infanterie, Kavallerie, Artillerie, des Trains, der Pioniere und des Sanitätswesens funktionieren. Was die Ordnung der einschlägigen Vorschriften, die Genauigkeit und Schnelligkeit der Gewehre und Kanonen anbetrifft, so braucht darüber wohl erst recht nicht gesprochen zu werden. Noch wichtiger ist, daß die Führer die Strategie kennen müssen, die Soldaten die Taktik. Deshalb siegen sie stets, wenn sie Krieg führen, und wenn sie einen Angriff unternehmen, haben sie immer nur Erfolg.

Die schwachen Staaten, welche ihnen sehr abgeneigt sind und sie hassen, haben nicht das jenen Eigentümliche.

Bislang haben wir nur von den inneren Kriegsrüstungen der Großmächte gesprochen. Was noch merkwürdiger erscheint, ist, daß sie auch in unseren chinesischen Meeressgewässern ihre Seestreitkräfte zu einer außerordentlich großen Zahl vermehrt haben. Sie nennen sie „Geschwader in den östlichen Meeren“.

Möge doch ein jeder über die hier geschilderten Kriegsrüstungen der verschiedenen Mächte nachdenken. Kann man über das, was sie im Auge

haben, noch im Zweifel sein? Wir Chinesen müssen sehr auf der Hut sein und täglich auf Rache sinnen. Erst dann braucht man sich nicht mehr zu schämen, zum Volke zu gehören. Nur Abwehrmaßregeln, lediglich sich um die Abwehr zu bekümmern, das ist erforderlich, um zu erlangen, wodurch uns jene Großmächte überlegen sind, und den Grund zu unserer eigenen Erstarkung zu legen und uns denselben Einfluß und die gleiche Macht zu sichern, wie sie die verschiedenen Großmächte haben. Wenn wir ohne Berücksichtigung der Machtverhältnisse uns lediglich vom Zorne übermannen lassen, so sollten uns die Erfahrungen der Boxer im Jahre 1900 als warnendes Beispiel dienen.

Kapitel XII.

Die Behandlung der Chinesen durch die Fremden und die Gründe dafür.

Seitdem gewisse internationale Grundsätze aufgestellt sind, gelten die Menschen überall auf der Welt, wo sie auch wohnen mögen, als gleich. Ob sie nun reich und geehrt sind, macht nichts aus; selbst der Arbeiter und Handwerker verdient sich nach seinen Kräften und seinem Eifer sein Geld und hat durchaus nicht von anderen Beleidigungen und Demütigungen zu erdulden. Sogar die tiefstehenden Negersklaven haben die Amerikaner freigelassen; sie erlangten dieselbe soziale Stellung. Was ist der Grund, daß, obgleich China als zivilisiertes Land gilt, trotzdem die Fremden uns Chinesen entschieden sehr wenig respektvoll behandeln, uns für gewöhnlich nicht achten, und wenn wir ein wenig austreten, die Hände erheben und uns schlagen, den Mund öffnen und uns schelten, was unseren gerechten Zorn erregen muß. Früher waren wir Chinesen in Amerika als Arbeiter tätig; die Amerikaner fürchteten, wir könnten zuviel Geld erwerben, und das möchte ihren Interessen nicht entsprechen. So nötigten sie uns durch ein Gesetz, in die Heimat zurückzukehren, und es ist bis heute unseren chinesischen Arbeitern nicht gestattet zu landen. Da man in Südwestafrika Arbeiter braucht, hat man wiederum Chinesen angeworben. Sie werden geradezu als Verbrecher behandelt. Wünschen sie aber zu entlaufen, so können sie es nicht. Man sieht es so an, als ob das Leben von uns Chinesen noch nicht einmal soviel gilt wie das eines Unkrauts. Es widerstrebt uns die anderen Ungerechtigkeiten noch weiter aufzuzählen. Nur eins noch. Mencius sagt zutreffend: »Mißachten sich die Menschen selbst, so kann es nicht ausbleiben, daß sie später von andern mißachtet werden.« Wir Chinesen leiden auch an etwas, das uns Mißachtung zuzieht. Wie kann ich als Chinese Schlechtes von uns Chinesen sagen? — Wenn ich schlecht spreche, so bedeutet das gerade, daß ich unser Bestes im Auge habe. — Ich denke daran, wie ich im vorigen Jahre auf einem japanischen Dampfer von Japan nach Hause fuhr. Unser Weg führte an dem Hafen Chemulpo in Korea vorüber. Zu jener Zeit bestiegen eine Menge chinesischer Landsleute das Schiff. Ihr Reisegepäck wurde eben in dem Passagierraum untergebracht, als ich plötzlich sah, wie ein Japaner das ganze Reisegepäck herauswarf.

Auch die sämtlichen chinesischen Passagiere nötigte er zum Verlassen des Raumes; er sagte: »Ihr dürft nicht mit Japanern zusammen die Kajüte teilen.« Die Chinesen saßen über zehn Stunden auf dem Deck; dann erst wurden sie in einen Frachtgüterraum geführt. Ich wurde damals bitterböse und sagte: »Warum darf jemand nicht in einer Kajüte derjenigen Klasse, die er belegt hat, reisen?« Es lag klar auf der Hand, daß man die Chinesen betrog und verachtete. Ich entnahm indes aus ihrem Geflüster, daß sie Anstoß daran nahmen, daß die meisten der Chinesen Opium rauchten, und daß nach ihrer Meinung viele Diebe darunter waren. Darüber war ich noch ungehaltener. Ich ging vorsichtig zu dem Frachtgüterraum, um einmal nachzusehen. Ich bemerkte, daß schon über zehn Pfeifenlampen angezündet waren und es ganz hell war. Mit der ersten Bemerkung der Japaner hatte es also schon seine Richtigkeit. Als man ans Land ging, sagte wiederum ein Japaner, er habe eine Speisetasse verloren. Als allerwärts nachgesehen wurde, wurde sie richtig auch im Gepäck eines Chinesen gefunden, der dafür von den Japanern eine gehörige Tracht Prügel bekam.

Nun sagt einmal, ihr Leute, sollte man sich darüber nicht zu Tode ärgern? Indes das Totärgern nützt auch nichts. Wir müssen entschieden alle miteinander wetteifern, nichts in den Augen der Fremden Verächtliches zu tun. Behandeln sie uns dann nicht, wie es sich gebührt, dann können wir wohl mit vollen Recht uns darüber aufhalten. Persönlich Energie beweisen bedeutet im Interesse des Staates energisch sein.

Kapitel XIII.

Die richtige Weise, in der das Volk heute dem Staate zu helfen hat.

Die Bedeutung des Staates für das Volk und die allgemeine Lage Chinas dürfte jetzt wohl jedermann ganz im allgemeinen kennen. Unter solchen Verhältnissen geht es nicht an, daß wir, die wir das chinesische Volk ausmachen, untätig zusehen, daß dies längerhin und für alle Zeiten fort-dauert. Wünschen wir nicht untätig zuzusehen bei dieser Lage, so müssen wir auf passende Mittel sinnen, um unserem China zu helfen. Dann erst ist der Bürgerpflicht Genüge getan.

Wir haben nun gefunden, daß es vier Arten gibt, dem Staate zu helfen.

1. Keine Klassenunterschiede machen.

Wer immer zu einem Staate gehört, mag er Beamter oder Privatmann, arm oder reich sein, ist gleichermaßen ein Bestandteil des Volkes. Ist der Staat mächtig, so ist auch das Volk des Glückes teilhaftig. Ist der Staat ohnmächtig, so leidet auch das Volk. Bei uns Chinesen sind die Rangunterschiede zu streng. Der Gegensatz von Hoch und Niedrig führt zu zuvielen Unzuträglichkeiten. Jedermann muß nach Kräften diesen Mißständen abzuhelpen sich bemühen: solange er Beamter ist, nicht das Volk betrügen und unterdrücken; solange er Privatmann ist, nicht die Beamten

hinters Licht führen; wenn er reich ist, nicht die Armen geringschätzen; wenn er arm ist, nicht die Reichen beneiden und beargwöhnen. Alle gehören zum Volk und sollten vielmehr mit vereinten Kräften geschlossen vorgehen, einträchtigen Sinnes zum Wohle des Staates tätig sein. Sollte es dann noch etwas Unausführbares geben?

2. Nicht an seinem Leben hängen.

Das Leben als solches wird von gewöhnlichen Menschen für zu wichtig gehalten. Sie wissen nicht, daß man nicht etwa ohne Ursache das Leben geringschätzen soll; wenn aber das Leben für eine würdige Sache eingesetzt wird, man es auf keinen Fall ängstlich zu wahren suchen darf. Man sieht regelmäßig, daß die Soldaten vor der Schlacht furchtsam nur daran denken, ihr Leben in Sicherheit zu bringen. Kann denn aber dieses Leben wirklich gerettet werden? Andererseits sterben die Leute zur Zeit einer Choleraepidemie wie die Fliegen, und niemand hat sonderliche Angst. Nur wenn es sich darum handelt, fürs Vaterland zu sterben, regt sich die Furcht. So sind alle, und doch gibt es keinen wirklichen Grund, worin man ein vernünftiges Prinzip zu erkennen vermöchte. Wenn man tatsächlich die Bedeutung des Staates für das Volk kennt, so setzt man, wo es sich um ein großes Unternehmen handelt, doch selbstverständlich sein Leben außer Betracht. Bleibt das Leben außer Betracht, so ist die Begeisterung des Volkes stark. Ist die Begeisterung des Volkes stark, kann da der Staat nicht erstarken?

3. Es nicht an Eifer fehlen lassen.

Diejenigen im Staate, die Untätigkeit und Müßiggang lieben, und diejenigen, die stets beim Alten bleiben, sind im höchsten Grade Schmarotzer des Volkes. Man sollte doch wissen, daß, je größer die Anstrengung, desto größer der Erfolg, und daß, wenn man Eifer anzuwenden pflegt, man nicht nur dem Staate, sondern auch sich selbst nützt: so beispielsweise wenn man als Arbeiter neue Methoden ersinnt und bestimmte Gerätschaften herstellt; wenn die Kaufleute neue Methoden ersinnen und Handelsgesellschaften gründen; wenn die Landwirte neue Methoden ersinnen und mehrere 100 Morgen Land bestellen. Auf diese Weise nimmt der Wert der im Staate hergestellten Produkte täglich zu. Das Zunehmen des Wertes der Produkte ist ein Weg, um die Souveränität wiederzuerlangen. Erhellet hieraus nicht, wie vorteilhaft es ist, Eifer zu zeigen?

4. Nicht mit dem Gelde geizen.

Die Fremden sagen, das Dichten und Trachten der Chinesen ist nur auf den Gelderwerb gerichtet. Und damit sehen sie uns wirklich ins tiefste Innere. Wir vergessen, daß der Vorteil von Reichtum und Geld allein in seiner guten Verwendung besteht. Einfältige Menschen lieben das Geld wie ihr Leben. Kommt es aber zu irgendeiner Umwälzung oder haben sie einen ungeratenen Sohn, so verlieren sie allmählich sogar ihr ganzes Vermögen. Wie soll man also seine Gelder verwenden? Sie hingeben für die laufenden Ausgaben des Staates, Lokalschulen errichten, gemeinnützige Unternehmungen ausführen. Dadurch erwirbt man sich sehr großen Ruhm und die dazu benötigten Mittel zehren schließlich nicht das

Vermögen auf. Will man seine Zugehörigkeit zum Volke aufgeben, so bleibt einem nur das andere übrig, sich zum Sklaven seines Geldes zu machen.

Wenn diese vier Mittel wirklich alle angewandt werden, dann kann man das Volk einen, kann eine starke Militärgewalt geschaffen, der Staat bereichert und seinen Einkünften aufgeholfen werden. Sogar wenn nur wir 40 Millionen Chihlileute hiernach verfahren, können wir schon einem mächtigen Staate die Stirn bieten. Und wenn man überall im Staate hiernach verfährt, können dann dieses Staates Machtmittel überhaupt noch eine Grenze finden?

Einige Bemerkungen zum Studium des Samoanischen.

VON W. PLANERT.

Das wertvollste Material zum Studium des Samoanischen sind wohl die »Samoanischen Texte, unter Beihilfe von Eingeborenen gesammelt und übersetzt von O. Stühel; herausgegeben von F. W. K. Müller«. (Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde, Bd. IV, 2—4, Berlin 1895). Ein weiteres gutes Hilfsmittel ist das Buch von Rev. George Pratt, *A grammar and dictionary of the Samoan language*; edited by Rev. S. J. Whitmee, London 1878. Die Grammatik der Samoanischen Sprache von H. Neffgen (Wien und Leipzig 1902) mag zwar in praktischer Hinsicht von Nutzen sein, ist aber für sprachwissenschaftliche Untersuchungen durchaus unbrauchbar.

Auch in der grammatischen Skizze des George Pratt ist gar manche Konfusion und Entstellung des Sachverhalts zu finden, zu deren Beseitigung vorliegende Zeilen ein wenig beitragen sollen.

1. Man redet allgemein davon, daß *le* der bestimmte und *se* der unbestimmte Artikel sei. Aber schon Pratt bemerkt zu *le*: It is often used where the English uses the indefinite article. *Le* ist ein Demonstrativstamm, der mit *lele*, *lelā*, *lenā*, *lelāle* »dort« zusammenhängt und den Gegenstand sowohl bestimmt als auch unbestimmt erscheinen lassen kann; *se* ist das Zahlwort eins und identisch mit dem malaiischen *sa*. Beide werden verwendet, um den an sich kollektivistischen oder pluralischen Stamm zum Singular zu machen.

2. Die Meinung, daß die Partikel *'o* das Zeichen des Nominativs sei, ist schon von F. N. Finck in erschöpfender Weise als irrig erwiesen worden (Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1904.) Nach Finck ist *'o* (entstanden aus *ko*) ein emphatischer Artikel, der einen »wahrlich, ecce oder *нотъ*« gleichkommt. Jedoch wäre es einfacher, das *'o* als bloßen Demonstrativstamm zu betrachten und mit *o* »dort« (Maori *ko*) zusammenzustellen, da die Bezeichnung »emphatisch« leicht zu dem Glauben verleiten kann, daß *'o* nur in der Emphase gebraucht würde.¹

¹ Dieses *'o* erinnert an folgende Bildungen: Im Herero gibt es eine Partikel *o*, welche häufig die Kopula ersetzt, z. B. *onami* ich bin es, *Omaharerero* es ist Maharero. Wie Meinhof mit klarem Blick erkannt hat, ist dieses *o* dasselbe deiktische Element, welches auch in *omukazendu* usw. erscheint. *O-mu-kazendu* bedeutet eigentlich »das ist eine Frau« und muß natürlich im Vokativ als bloßes *mu-kazendu* auftreten. Im Mexikanischen findet sich die Demonstrativpartikel *in* »hier«, welche gleichfalls vor Substantiva gestellt wird, z. B. *ti-k-mo-kak-tōu-i-li-ti-u in tlatouani* »du ihm-dich-Sandalen-machen-läßt dem König«.

3. Das Verbum ist in deutscher Übersetzung bald als aktiv, bald als passiv wiederzugeben. Bei dem Mangel eines eigentlichen Aktivs kann natürlich auch von einem Passiv keine Rede sein. Ein *ona ilo-a lea e le teine lona tuagane* bedeutet wörtlich »von dem Mädchen her ein Anblick (ein Sichtbares) ist sein Bruder«. Gleichen Sinn wie *e* hat auch die Partikel *i*, welche von *i* »bei, in« und der Akkusativpartikel *i* unterschieden werden muß. Daß auch hier, wie in anderen Sprachen, die nominale Auffassung die maßgebende ist, erkennt man z. B. an einer Konstruktion wie *i le tou talisua* »bei dem euer Abendessen«, wo das Personalpronomen *tou* als Possessiv fungiert und mit *le* zusammen die Stelle von *la 'outou* vertritt. Übrigens findet sich der Artikel ja auch in der Verbalform des Futurums, z. B. *'o le ā ua* »das Hin-zum-regnen, die Regenneigung, es wird regnen«.

4. Was nun die unglückseligen Passivpartikeln *ina, ia, a, fia, gia, lia, mia, sia, tia, nia, na* (die beiden letzteren werden gewöhnlich — ich weiß nicht, aus welchem Grunde — unerwähnt gelassen) anbelangt, so hat schon F. W. K. Müller mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß man beim Lesen von Texten bald bemerkt, daß das mit einer dieser Partikeln behaftete Verbum mindestens ebensooft aktive als passive Bedeutung hat. Auch Pratts Ansicht, daß *euphony regulates the choice of the particle in each particular word*, ist von Müller in einer kurzen Anmerkung als irrig angezeigt worden. Es ist ja bekannt, daß überall da, wo man einen sprachlichen Vorgang auf Willkür beruhen läßt, man sich vor dem Geständnis scheut, den eigentlichen Grund desselben noch nicht aufgefunden zu haben. Wie wir heute im Gegensatz zu der von Friedrich Müller ausgesprochenen Ansicht wissen, ist die Einfachheit der polynesischen Sprachen nichts Ursprüngliches, sondern diese verhalten sich zum Malaisischen und Melanesischen etwa wie Romanisch zum Lateinischen. So empfängt auch der Gebrauch der sogenannten Passivpartikeln vom Malaisischen her seine Erklärung, und es zeigt sich, daß im Samoanischen die ältere Form eines Verbs sich nur im Wortinlaut erhalten hat, während sonst eine Abschleifung der Endung eingetreten ist.¹ Leider sind die Beispiele hierfür nicht leicht zu beschaffen, und es ist mir bisher nur gelungen, den drei schon bekannten drei weitere hinzuzufügen. Der Vollständigkeit wegen seien auch die ersten mitangeführt. (Die Anordnung der Sprachen, aus denen Wörter zum Vergleich herangezogen werden, ist so getroffen, daß die malaijavanische Gruppe den Sprachen der Philippinen usw. vorangelt.)

tanu-mia begraben: Malaisisch *tānam*, Javanisch *tanem* Pflanze, *nanem* pflanzen, Basa-Krama *tanam*, Sundaisch *nanem* pflanzen, Battak *tanom*, Dayak *tanam*, Tagala *tanim*, Bisaya *tanam*.

¹ Auf das meisterhafte Werk »De Fidjitaal vergeleken met hare verwanten in Indonesië en Polynesië door H. Kern (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen. Zestiende Deel, Amsterdam)« bin ich erst nach Niederschrift vorliegender Bemerkungen aufmerksam geworden. Ich habe dieselben unverändert gelassen und die Kernschen Ausführungen, die mit der hier gegebenen Erklärung der Passivpartikeln übereinstimmen, nur in Anmerkungen erwähnt.

inu-mia trinken: Malaiisch *minum*, *pinum* [*hinum* > *h-um-inum* > *minum*], Javanisch *nginum*, *inum*, Sundaisch *inum*, Battak *minum*, Tagala *ominom*, *inom*, Bisaya *inom*, Pampanga *minum*, Magindano *ominum*, Duke of York's Island *inim*.

tagi-sia weinen: Malaiisch *tangis*, Javanisch *tangis*, *nangis*, Battak *tangis*, Dayak *tangis*, Tagala *tangis*, Bisaya *tangis*.

agi-na wehen: Malaiisch *angin* Wind, Javanisch *hangin*, *angin*, Sundaisch *angin*, Bugis *anging*, Makassarisch *anging*, Battak *angin*, Dayak *angin*, Tagala *hangin*, Bisaya *hangin*, Bicol *hagnin*, Magindano *hangin*, Malagasi *anina*.

api-tia nahe, eingekeilt sein: Malaiisch *apit* eng, quetschen, Javanisch *apit*.

'ai-na essen: Malaiisch *makan* statt *k-um-akan* 'essen' von *kakan*, einer Reduplikationsform von *kan*, Javanisch *pakan* Nahrung, *makan* essen, Battak *pakan* ernähren, Dayak *k-um-an* von *kan*, Tagala *kain*, *kaen*.¹

Gemäß diesen Beispielen erhält man folgende Doppelformen: *tanu* und *tanum*, *inu* und *inum*, *tagi* und *tagis*, *agi* und *agin*, *api* und *apit*, *'ai* und *'ain*. Die konsonantisch auslautenden Formen erhalten sich vor den Suffixen *ia* und *a*, über deren Natur noch nichts ausgesagt werden kann.² Es ist also nicht, wie Pratt lehrt, *tagi-sia* zu lesen, sondern *tagis-ia*, nicht *api-tia*, sondern *apit-ia* usw.

5. In bezug auf die bei der sogenannten Pluralbildung des Verbs auftretende Wiederholung und Reduplikation ist auch recht viel Ungeschicklichkeit an den Tag gelegt worden. Diese beiden spielen im Samoanischen eine sehr große Rolle, und es sei zuerst durch ein Beispiel erläutert, wie notwendig die Beachtung der Wiederholung und Reduplikation selbst bei dem simplen Nachschlagen von Vokabeln sein kann. In Pratts Wörterbuch sucht man vergeblich nach dem Verbum *tatau*. Nun hat man sich zu erinnern, daß dies eine Reduplikationsform von *tau* sein kann. Da auch dieses Wort nicht zu finden ist, muß man mit der Möglichkeit einer Wiederholung rechnen und die Form *tautau* ansetzen, welche dann auch mit der Bedeutung 'aufhängen' angehen ist. Es ist also rein Sache des Zufalls, in welcher Gestalt ein Verbum dem Verfasser bekannt geworden und ins Vokabular aufgenommen worden ist.

Über die Pluralbildung des Verbs hat sich seltsamerweise bisher noch niemand verbessernd geäußert, obschon sie bei einem sorgfältigen Beobachter sogleich in Mißkredit geraten muß, wenn er in der Grammatik liest, daß 61 verbs are the same in both singular and plural numbers. Auch bemerkt Whitmee ganz richtig: 'The Samoan dialect differs from nearly all the other Malayo-Polynesian dialects, and also from the Malay, the Fijian, and the Malagasy, in the formation of the plural verbs. In most of these dialects there is no difference between the singular and the plural verbs.'

¹ Weitere Beispiele ließen sich mit Hilfe von Kerns vergleichender Wörterliste (S. 203—234) aufstellen. Man vergleiche auch meine Rezension über 'Sundermann, Niassisch-Deutsches Wörterbuch' im Globus 1906.

² Nach Kern entspricht *a* dem indonesischen *an*; *inumia* wäre als *inum-i-a* aufzufassen (s. daselbst S. 63 ff.)

Hierdurch wird die Vermutung nahegelegt, daß die in Frage kommenden Bildungen nur infolge einer ungenauen Übersetzung als Pluralbildungen des Verbs angesprochen worden sind, in Wirklichkeit aber eine andere Bestimmung haben müssen.

Zu den fraglichen Bildungen gehört vor allem die Wiederholung und die Reduplikation. Die Regel, nach welcher diese beiden als wortbildendes Element in der Sprache vorkommen, wird am besten durch folgende Beispiele erläutert:

Wiederholung: *una* > *una-una*
mata-vale > *mata-mata-vale*
sa-ili > *sa-ili-ili*

Reduplikation: *nofo* > *no-nofo*
fā'a-lanu > *fā'a-la-lanu*
a-lofa > *a-lo-lofa*
fā'a-ta-'oto > *fā'a-ta-'o-'oto*

Wenn man sich die grammatischen Skizzen durchliest, möchte man fast meinen, daß die Verfasser bemüht gewesen sind, diesen einfachen Sachverhalt dunkel und kompliziert zu machen. So wird gelehrt, daß *lagi-lagi* eine Pluralbildung *lalagi* neben sich habe, und daß letztere durch Verlust der Silbe *gi* entstehe. Und doch wäre alles von vornherein klar, wenn man nur von der Grundform *lagi* ausgehen wollte! Bücher, in denen solche Dinge sich finden, sind eben diejenigen, welche von keinem einzigen kritischen Hauche durchweht sind, und welche die akademische Sprachwissenschaft immer von neuem veranlassen, dem Studium der primitiven Sprachen mit Mißtrauen zu begegnen.

Durch die Wiederholung werden Frequentativa und Intensiva, durch die Reduplikation Simultanea¹ gebildet.

Welchem Zwecke die Vokalverlängerung in der ersten Silbe (*fāitala* > *fāitala*) dient, kann vor der Hand nicht mit Sicherheit gesagt werden.²

Was schließlich die mit dem Präfix *fe* gebildeten Formen betrifft, so sind diese für das richtige Verständnis des Samoanischen von der größten Bedeutung. Ein Verbum kann entweder *fe* allein präfigieren, oder noch gleichzeitig eins der folgenden Suffixe annehmen: *ni*, *a'i*, *ai*, *fā'i*, *ta'i*, *mā'i*, *i*, *si*, *fi*, *ti*, *ga'i*, *na'i*, *sa'i*, *vai*, *la'i*.

Wenn nun zur Erklärung dieser seltsamen Reihe von Partikeln geschritten wird, so zeigt es sich wieder, daß es in der Tat Lente gibt, denen nie etwas auffällt und die sich mit Platons *Συνιζῆν* nie und nimmer befreunden können. Daß diese Endungen wieder nicht according to the requirement of euphony verwendet werden, sondern mit den Passivpartikeln zusammen unter eine Rubrik zu stellen sind, beweist einerseits die Form *fe-tagi-si*, andererseits die partielle Übereinstimmung der beiden Partikelarten:

¹ Es ist demnach ganz natürlich, daß die reduplizierte Form in bezug auf einen Plural angewandt wird, da zu gemeinschaftlichem Handeln wenigstens zwei Personen notwendig sind. Sie wird auch auf einen Singular bezogen und gilt dann als Frequentativ, z. B. *ona ta-tau ai lea 'o le tāinamu*.

² Vielleicht handelt es sich hier nur um eine mechanische Veränderung: *ma-natu* > *ma-ma-natu* > *mā-natu*; *fai-tala* > *fā-fai-tala* > *fāi-tala*.

Falsche Analyse.		Richtige Analyse.	
<i>u-tia</i>	<i>fe-u-ta'i</i>	<i>ut-ia</i>	<i>fe-ut-a'i</i>
<i>tago-fia</i>	<i>fe-tago-fi</i>	<i>tagof-ia</i>	<i>fe-tagof-i</i>
<i>ila-gia</i>	<i>fe-ila-ga'i</i>	<i>itag-ia</i>	<i>fe-itag-a'i</i>
<i>pi'i-tia</i>	<i>{ fe-pi'i-ti</i> <i>fe-pi'i-ta'i</i>	<i>pi'it-ia</i>	<i>{ fe-pi'it-i</i> <i>fe-pi'it-a'i</i>
<i>ao-fia</i>	<i>fe-ao-fa'i</i>	<i>aof-ia</i>	<i>fe-aof-a'i</i>
<i>'u-mia</i>	<i>fe-'u-ma'i</i>	<i>'um-ia</i>	<i>fe-'um-a'i</i>
<i>tua-nia</i>	<i>fe-tua-na'i</i>	<i>tuan-ia</i>	<i>fe-tuan-a'i</i>
<i>soa-nia</i>	<i>fe-soa-ni</i>	<i>soan-ia</i>	<i>fe-soan-i</i>
<i>tagi-sia</i>	<i>{ fe-tagi-si</i> <i>[fe]-tagi-sa'i</i>	<i>tagis-ia</i>	<i>{ fe-tagis-i</i> <i>[fe]-tagis-a'i</i>
<i>(tau)-tau-tia</i>	<i>[fe]-tau-la'i</i>	<i>taul-ia</i>	<i>taul-a'i</i>

An dieser Stelle zeigt es sich recht deutlich, daß die sprachwissenschaftliche Bearbeitung einer Grammatik auch für die Praxis von großem Nutzen sein kann, denn der Unterschied in der Einfachheit und Durchsichtigkeit beider Analysen ist geradezu frappant.¹

Die mit *fe* gebildeten Formen sind bald Reziproka (*fealofani* »sich gegenseitig lieben«), bald Frequentativa (*femaliua'i* »von Ort zu Ort umhergehen«), bald Intensiva (*femeina'i* »schnell tun«). Oft treten auch Verba auf, die nur das Suffix, nicht aber das Präfix *fe* angenommen haben. So steht dem *'a'au* und *fe'ausi* ein *'ausa'i* »mit einem Gegenstand schwimmen, um ihn irgendwohin zu bringen«, und dem *tagi* und *fe-tagis-i* ein *tagisa'i* »sich darüber beklagen, daß jemand den Tod eines anderen verursacht habe« gegenüber.

Zur Begründung und Erläuterung des Gesagten mögen folgende zwei Texte dienen, die mit den für das Verständnis der Wörter so wichtigen diakritischen Zeichen und mit einer interlinearen Übersetzung versehen sind. Auch sind die Prä- und Suffixe sowie die Komposita kenntlich gemacht worden, da eine solche Analyse das Aussehen einer Sprache wesentlich beeinflußt.

I.

Die samoanische Erzählung von dem Stern, welcher in Samoa, wenn er am Abend scheint, Matamemea, und wenn er am Morgen scheint, Fetuao genannt wird.

'O le ulu-ga-ali'i sa no-nofa i Falealupo, 'o le igoa o² le
Ein Häuptlingspaar tat wohnen in Falealupo, der Name von der
fa-fine 'o Fa'agalo³, 'o le igoa o le tane 'o Tui-ma-seve⁴ 'ua⁵
Frau Fa'agalo, der Name von dem Manne Tuimaseve, bereits

¹ Man vergleiche auch bei Kern S. 67 ff.

² *o* zeigt ein passives oder intransitives Verhältnis, *a* ein aktives und transitives an, z. B. *lana fale* sein (des Erbauers) Haus, *lona fale* sein (des Besitzers) Haus; dieselbe Regel gilt in bezug auf *mo* und *ma*.

³ Verschwinden machen.

⁴ Jeder und jeder.

⁵ *'ua* ist die häufigste Temporalpartikel und weist auf die Vollendung einer Handlung hin.

*fā-nau*¹ *la* *lā* *tama* 'o le *teine* *ona* *fā'a-igoa*
geboren werden das von beiden Kind ein Mädchen dann Namen geben
*lea ia Tapuitea*², *toe* *fānau* 'o le *teine* *ona* 'ai
da zu Tapuitea, wieder geboren werden ein Mädchen dann gegessen werden
lea e Tapuitea 'o *lona* *uso* *e* *itiiti*, *toe* *fānau*
da von Tapuitea die von ihr Schwester da kleine, wieder geboren werden
toe 'ai *fō'i* *e* *Tapuitea*, *ona* *toe* *fānau*
wieder gegessen werden wieder von Tapuitea, dann wieder geboren werden
lea 'o le *tama* 'ua *igoa* *ia Seuea*, 'ua *so-sola* le *Ulugāl'i*
da ein Knabe bereits Name sein zu Seuea, bereits fliehen das Häuptlingspaar
'i le *vao* *i* le *fē'ai* *o* le *teine* 'o *Tapuitea*, *ona* *toe*
in den Wald wegen der Wildheit von dem Mädchen Tapuitea, dann wieder
fānau *lea* 'o le *ta-si* *tama* 'ua *fā'a-igoa* *ia* *te* *ia* 'o *Toiva*, *ona*
geboren werden da der eine Knabe bereits nennen ihn Toiva, dann
alu *ifo* *lea* 'o *Toiva* *e* *ta-'ele* *i* le *vai* *i* *Salia*, *ona*
gehen hinab da Toiva zu baden in dem frischen Wasser in Salia, dann
ilo-a *lea* *e* le *teine* 'o *Tapuitea* 'o *lō'o* *ta-'ele* *lona*
gesehen werden da von dem Mädchen Tapuitea er ist badend der von ihm
*tuagane*³ *i* le *vai*, 'a 'o *Toiva* 'ua 'a'e *i* le *la-'au* *sa*
Bruder in dem Fluß, aber Toiva bereits hinaufsteigen auf den Baum tat
tu *i* *luga* *o* le *vai* *e* *igoa* *i* le *fasa*, *ona* 'a-'au
stehen auf Höhe von dem Fluß tut Name sein zu der Fasa, dann schwimmen
'a'e *lea* 'o le *teine* *i* le *vai*, 'ua *fe-mā'au* *a'i* le *tama*
hinauf da das Mädchen in dem Fluß, bereits umherspähnen der Knabe
i *luga* *i* le *la-'au* 'a *e* *lafo-ia* le *ata* 'i le *papa*
auf Höhe auf dem Baume aber tut werfen den Schatten auf den Felsen
i le 'auvai 'ua *oso* *atu* le *teine* *ma* *gali* le *papa*
an dem Ufer bereits springen hin das Mädchen und kauen den Felsen
fā *te* *ia* 'o le *tama*, *ona* *fā'a-le'i* *ifo*
vermeinen tut es den Knaben, dann wurde vor Schreck geschrien herab
ai *lea* *e* le *tama* *ma* 'ua *fai* *atu* le *tama* *se* *teine*
dort da von dem Knaben und bereits sprechen hin der Knabe »Ein Mädchen
'o le-nei, 'ua 'uma o'u *uso* *lona* 'ai, *alu* *ia* 'i *se*
diese? Bereits alle meine Geschwister ihre Speise, gehe doch zu einer
mea, *ina* *alu* *iai*,⁴ 'ua *tali* *mai* le *teine* 'o *Tapuitea* 'ua
Stelle, doch gehe hier« bereits antworten her das Mädchen Tapuitea »Bereits
lelei 'o le ā 'ou *alu*, 'a 'ou *tu* *mai* *i* le *afiafi*, *i* le
gut, werde ich gehen, aber ich aufstehen her an dem Abend, bei dem

¹ *pa* + *n* + *lau* > *fan-au*, wie Kern angibt, ist irrig; vgl. *fā-na-nau*.

² Abendstern.

³ Vielleicht *tuan-lune* > *tuan-ane*; vgl. *tua-fafine*.

⁴ Ist vielleicht *ina alu ia* zu lesen?

tou talisua ai i lou mā-lamalama ma o tā mā-i
 ihr zu Abend essen dort als dein Licht und von uns beiden Elter-
'a 'ou tu mai i le vave ao i le i
 aber ich aufstehen her an dem schnellen Morgen bei dem i
tago seu ai.
 greifen Tauben fangen dort.

II.

Häuptlingsheirat.

'Ua nofo le taupou i le manaia ona ō
 Bereits verbleiben die Jungfrau bei dem Manaia dann gehen
ai lea 'o i lāua 'i le nu'u o le manaia, e alu le taupo
 dort da sie beide in das Dorf von dem Manaia, tut gehen die Jungfr
fā'a-tasi ma ni fafine o le aualuma pe
 macht eins sein mit Menge Frau von dem Mädchenhause entweder A
tō'a-lima pe tō'a-ono e tā'u-a ia fafine
 sammlung fünf oder Ansammlung sechs tun heißen diese Frauen
soa-fafine o le tama'itā'i, 'ua lāvalāva fō'i
 Soafafine von der Dame, bereits anziehen um die Hüften wieder (nu
le tama'itā'i ni 'ie toga ma ni isi fō'i 'i
 die Dame Menge Tuch feine Matte und Menge andere wieder Tu
toga 'ua teu fā'a-tasi ma siapo e tele, e tā'u-a i
 Matte bereits arrangiert zusammen mit Siapo da viel, tut heißen die
mea 'o laufau, 'ua lātou ō i le ala ma fai pese
 Sache das Laufan, bereits sie gehen auf dem Wege und machen Gesa
e tā'u-a ia pese 'o tini o le tama'itā'i ma le manaia a
 tut heißen dieser Gesang die Tini von der Dame und dem Manaia w
e tā'u ai o lāua igoa, e fai-a pea ia
 tun genannt werden dort von ihnen beiden Namen, tun machen so dies
pese se'ia o'o 'i le nu'u o le manaia, 'ua o'o
 Gesang bis hinkommen in das Dorf von dem Manaia, bereits hinkomm
'i le nu'u o le manaia e tele mea tāu-mafa e fai-a,
 in das Dorf von dem Manaia da große Sache zum Essen tut gemacht werdt
'a e ui ina mea e lēi mo-moe lava le taupou ma i
 aber trotz Sache tut noch nicht schlafen jedoch die Jungfrau mit d
manaia, 'ua 'atōa le po e tasi ma le ao e tasi, 'ua
 Manaia, bereits vollständig die Nacht da eine und der Tag da einer, bere
o'o 'i le aso 'ua tu'u-pō-ina e fā'a-masei'au
 hinkommen zu dem Tage bereits festgesetzt tut entjungfert werden d
le tama'itā'i ona potopoto ai lea 'o le nu'u 'uma i le mala
 die Dame dann kommt zusammen dort da das Dorf ganz auf dem Mark
'ua lātou no-nofo i le tasi itu malae 'a 'o soafafine ma
 bereits sie sitzen auf der einen Seite Markt aber die Soafafine und

taupou 'ua no-nofo i le isi itu malae, 'o le manaia ma
 Jungfrau bereits sitzen auf der anderen Seite Markt, der Manaia und
ni tula-fale po 'o ni al'i se to'a- hua 'ua latou
 Menge Tulafale oder Menge Häuptling eine Ansammlung zwei bereits sie
no-nofo i luma o le ni'u 'uma 'o le tasi 'ua i le tasi
 sitzen an Vorderseite von dem Dorfe ganz der eine bereits auf der einen
itu o le manaia 'o le isi 'ua i le isi itu o le
 Seite von dem Manaia der andere bereits auf der anderen Seite von dem
manaia 'a e nofo le manaia i totonu¹ ma 'ua fo-fola fo'i
 Manaia aber tut sitzen der Manaia in Mitte und bereits ausgebreitet wieder
le 'ie sina po 'o le 'ie lūtu-pupū
 ein Tuch weißes oder ein Tuch weiße Matte mit kurz geschnittenen Haaren
i o latou luma e fā-ta-tai fo'i o latou vae ona
 an von ihnen Vorderseite tun unterschlagen nun von ihnen Beine, dann
sau ai lea 'o le tamā'itā'i e sulu-'a'o'ao lona
 kommt dort da die Dame tut festhalten unter den Achselhöhlen das von ihr
'ie toga 'afai e latalata mai ona vala-'au atu lea 'o se tasi
 Tuch Matte, wenn tut nahekommen her dann ruft hin da ein einer
o i lāua o i tafatafa o le manaia 'i le tamā'itā'i toe
 von ihnen beiden von auf Seite von dem Manaia zu der Dame •Kehre
fo'i ona toe fo'i ai lea 'o ia 'i le mea 'o i ai 'o ona
 zurück• dann kehrt zurück dort da sie zu der Stelle an Ort von ihr
soafafine 'ua fai mai ona soafafine 'i le taupou ia
 Soafafine, bereits sprechen her ihre Soafafine zu der Jungfrau •Doch
mā-losi lūu loto, ia mā-losi fo'i lau sa-vali, toe sa-vali
 stark sei dein Herz, doch stark sei wieder dein Gehen, wieder gehe
ia ona toe alu atu fo'i lea 'o le tamā'itā'i 'i le mea 'o i ai le
 doch-; dann wieder geht hin nun da die Dame zu der Stelle an Ort der
manaia, 'ua faitalia lava tulafale o no-nofo ma le manaia
 Manaia, bereits helieben wirklich Tulafale während sitzen mit dem Manaia
pe fo'i fā'a-fia le tamā'itā'i 'afai 'ua tonu i
 ob zurückkehren beansprucht (soll) die Dame, wenn bereits recht sein bei
tulafale po 'o al'i ia e no-nofo ma le manaia 'o le ā fā'a-
 Tulafale oder Häuptlinge diese tun sitzen mit dem Manaia wird ent-
masei'au le tamā'itā'i, ona sau ai lea 'o le tamā'itā'i 'ua
 jungfert werden die Dame, dann kommt dort da die Dame bereits
vala-'au atu 'i le tamā'itā'i: fā'a-au mai ia ona sau
 rufen hin zu der Dame •Mache erreichen her doch• dann kommt
ai lea 'o le taupou 'ua tā'i-tasi ona lima i tau'au o le
 dort da die Jungfrau bereits jede von ihr Hand auf Schulter von dem

¹ Reduplikationsform von *tonu*. Daneben *tu-tonu* »recht stehen«; man vergleiche *tutonu o le la, tuloto* und *tuhua*.

manaia ma 'ua pei-se-ā'i 'o le ā tō'o-tuli 'i le 'ele 'ele
 Manaia und bereits gleichwie dabei irren wird knien auf die Erde
ona tuii a'e ai lea 'o le mea o le tama'itā'i i
 dann wird gestochen nach oben dort da die Scham von der Dame durch
le lima-tusi o le manaia ona ma-sa'a ifo ai lea
 den Handzeiger (Zeigefinger) von dem Manaia dann sickert herab dort da
'o le toto 'i le 'ie sa fo-fola i luma o le
 das Blut auf das Tuch tat ausgebreitet werden auf Vorderseite von dem
manaia, 'ua fa'a-logo¹ atu le tama'itā'i 'ua lave-a
 Manaia, bereits hören (fühlen) hin die Dame bereits durchstoßen sein
lona mea i le lima-tusi o le manaia ona tiā'i
 die von ihr Scham durch den Zeigefinger von dem Manaia dann wirft weg
ai lea 'o le 'ie toga sa sulu-'ao'ao 'a e
 dort da das Tuch Matte tat befestigen unter den Achselhöhlen aber tut
alu atu tele-fua 'i le itu malae 'o i ai ona soafafine 'ua
 gehen hin nackt zu der Seite Markt an Ort von ihr Soafafine bereits
lo-a 'uma e tagata o i le malae le alu ifo o le
 sehen alle da Menschen von auf dem Markte das Gehen herab von dem
toto i ona vae, 'o le manaia fo'i 'ua fa'a-tu 'i
 Blute an von ihr Beinen, der Manaia wieder bereits macht aufstehen in
iluga lona lima ma fa'a-ali atu le toto 'ua i
 Höhe die von ihm Hand und macht erscheinen hin das Blut bereits an
lona lima-tusi 'ua fai atu lana 'upu: 'ua
 dem von ihm Zeigefinger bereits sprechen hin das von ihm Wort »Bereits
o'o 'atoa le tama'itā'i; 'ua tele le pisa o le
 hinkommen unversehrt die Dame; bereits groß der Lärm von dem
nu'u ma le fiafia o soafafine fo'i o le tama'itā'i 'ua si-siva
 Dorfe und die Freude von Soafafine wieder von der Dame bereits tanzen
ma ta-tala 'ese o latou lavalava ma 'ua fe-tagof-i atu 'i le
 und lösen fort von ihnen Lavalava und bereits greifen hin zu der
tama'itā'i ma fa'a-fe-a-sogi ma tagi i
 Dame und machen begrüßen durch Reiben der Nasen und weinen bei
latou i le a-tofa. 'Ua ma-liu atu le tama'itā'i 'i le fale tele
 sich infolge der Liebe. Bereits gehen hin die Dame in das Haus großes
o potopoto ai le nu'u 'uma ma le manaia ona
 während versammelt sind dort das Dorf ganz und der Manaia dann
ta-tau ai lea 'o le tai-namu ona o lea 'i ai 'o le
 wird aufgehängt dort da der Moskitovorhang dann gehen da an Ort die

¹ Das Wort »hören« wird oft an Stelle von »fühlen« verwendet; man vergleiche aus dem Ewe: *mesa nu le lä me* »ich höre Sache im Fleisch«, d. h. »ich fühle etwas«.

tamā'itā'i ma le manaia ma ni fafine se tō'a-hua e
 Dame und der Manaia und Menge Fran eine Ansammlung zwei tun
fe-soasoa-n-i i le manaia auā 'o le ā mo-moe le manaia ma
 Beistand leisten zu dem Manaia weil wird schlafen der Manaia mit
le tamā'itā'i; 'o le fa'a-tō'a mo-moe lea 'a 'uma ona
 der Dame; der erste Beischlaf jener; wenn beendet von ihm
mo-moe ona ō mai ai lea fai le 'ava ona
 Kohabitationen dann gehen her dort da nehmen zu sich die Nahrung, dann
lā fa'a-tō'a tā'e-'ele fa'a-tasi lea ma ia' ta'u-a 'o ia 'o le
 beide zum ersten Male baden zusammen da mit ihm heißt sie die
fale-tua o le manaia. 'Ua i'u.
 Ehefrau von dem Manaia. Bereits zu Ende.

Addenda.

1. *g* ist als *n* zu sprechen; im modernen Samoanisch hört man statt *t* ein *k'*, statt *n* ein *n*.

2. In bezug auf die Beweise für die Unursprünglichkeit der polynesischen Formen vergleiche man auch P. W. Schmidts vortreffliche Abhandlung »Über das Verhältnis der melanesischen Sprachen zu den polynesischen und untereinander. Wien 1899.«

3. Wie auf S. 171 gezeigt ist, kann nur Reduplikation der anlautenden Silbe eintreten; alle anderen Erörterungen in den Grammatiken beruhen auf Irrtum. Wie man leicht ersieht, geben uns die Wiederholung und die Reduplikation ein gutes Mittel an die Hand, um viele Wörter als Komposita zu erkennen.

¹ Ähnliches im Snaheli: *zumgumzeni kapo na mumeo* »verkehret hier (nāml. du) mit deinem Gatten«, oder im Ewe: *mi kple fofonye* »wir und mein Vater, d. h. ich und mein Vater«.

Der Chaifi.

Ein Märchen von den Marianen, erzählt von GEORG FRITZ.

Si Chaifi.

Un kuentos ginen Marianas, sinangan pot Georg Fritz.

Si Chaifi estaba gi san menan i fraguania gi tadung papa gi ja Sasalaguan ja mamatitinasante siha para ugai tentago ja umasesetbe. Ja hasusuon i guafe duro ja i fragua mapla: pinigan atcho jan sadok-guafe hajute siha gi hilo i edda, ja un ante gumupo hujung ja podung papa gi ja Funia gi tano Guahan ja mamaatcho. Lau i adau hanamaipe i atcho, i itchan hauamanjanja, ja itase hanahujunggui kalang tautau.

Adjonai halie i tautau, na i tano gadbo. Guia mamatitinas tautau siha ginen i edda jan hanum, ja hafatinanase siha ante gi minaipen i adau, na guia hatungo ginen as Chaifi; ja hafanonaan famaguon i tano Lau anai si Chaifi halie na unante mal'ago, alili gau gi todo i lugat para upuno. Un haane hasoda un patgon i tano na matatatchong gi orijan i tase ja pinelonja na i antinia ui i mal'ago. Ja hanahanau un napon dankulo, sa i hanum, i guafe jan i manglo hagobietvietna. I napo hatchule hujung i patgon i tano, lau ti hanasinia pumuno; sa i antinia ginen i adau, ja este ti ginebietvietna as Chaifi. Ja i patgon i tano mamaguihan. Lau si Chaifi hatatitije i guihan ja hasusugon halum gi un hagai, ja hapolo un guafe gi papa as ta ke umanglo. Lau i guihan ti sinia matai ja mamahilitai ja lumalala gi halum tano.

Adjonai si Chaifi hasongge i halum tano lau i hilitai mamagaga-gumugupo ja humanau. Ja si Chaifi hanahujung un pagdio, ja este hajute i gayagumugupo gi un paderon ja hinilok i papania — ja mamatautau. Ja i tautau jan i anten-adau ilegnia as Chaifi: Diaha, hago ti sinia jo onpuno jan tolo i ninasiniamo, sa i antiho ginen i adau!

Este haatan ja ilegnia: Ginen Sasalaguan i antimo, sa guaho na maisa fumatinas. Lau i patgon i tano umoppe: i ante ni i fuma laguaihon hau gaige gi ja Funia gi tano Guahan, na mamatitinas palo ante gi minaipen i adau. Ja sen magahet! hanatungo mauleg ni i arte, sa diaha, guaho finatinasinia, un ante ginen i adau, ja i masgait iningo taininasinia para guaho . . . Anai si Chaifi hahungok este, ninatuhan jan maagodai jahahakot. Sumahejau kalang feheman na pagdio, i tase hapalopo i hilo i tano, i egso siha manmuta guafe ja hapaniot megai siha na tano. Gi ja Funia mababa i tano ja hapaniot i tatan i tautau, lau i famaguonia siha ti hahulat pumuno . . . I lahen i tano ni mata-titije dhamakulo jan gaininasinia, ja hanahujung un rasan metgot. Lau taianai maguf, sa hatatanga i tano i antinia.

Entonses si Chaifi hahikute gui jan i tchathinasonia ilegnia: Guaho huli i manjelomo gi ja Guahan gi tano i manmaguf. I antenika ti manmaho ni manjalang, manmaguf ja manmauleg, sa manhaspog. Lau hago maho jan njalang hau pot i tanomo ni i malingo. Pues mauleg! nahane un sahejan ja bilo guato gi tano i manmaguf!

Adjonai i patgon i tano hanahane un sahejan, ja i manglo siha tchumule para Guahan, ja hali i manjelomia siha. Lau siha ti maketungogui ja ti matungo i sinangania: lau siha manmauleg nugua ja nanae ni i guim chaniha ja manmalago hafakai i ginefsaganiha jan gua. Lau i ginefsaganiha jan i taitiningoniha ninafangai binibo: hafanue siha ni i taitaho guiha enau muna siha manmamah lau, ja hanae siha ni i pineblen guinahania: enau muna desde pago ha inge i tinrektcha i tanonia; ja hafanague siha hafa i tininasua jan i isau. . . . Ja adj-nai mantaljo ni i minalatenia ja i tininasua ja matchattie gui, ja manatchattie maisa ja i uno tchinattie ni i otro.

Este para si Chaifi un minaguf jan un tchinalek, sa i tchinattie jan i linadjo i mas mangwaijajon na fumaguonia. Siho laguot i korason i tautau sihe kalang i gamson jan i nifen i haluo, ja hajute papa ginen i ininan adau, ni i gumogoyue siha, para i tinadong gi ja Sasalaguan Giha pumupulan i tek-tcha i minimo ja i atupat i emog, i hajute siha para i tinadong gi ja Sasalaguan. Guaha na maisa, na hanafagpo i hoaninia gi minahjong, mangmata gi tano i manmaguf; anai i nijok jan i lemai siha manmanonoktcha mas mauleg, ja i tase mangaiquihan mas manuge, ke i kilo i tano.

Übersetzung.

Chaifi stand an seiner Esse tief unten in Sasalaguan und schmiedete Seelen, daß er Sklaven hätte, ihm zu dienen. Und er schürte das Feuer, daß die Esse barst. Glühende Steine und feurige Ströme ergossen sich über die Erde, und eine Seele flog hinaus aus Sasalaguan und fiel nieder in Funia im Lande Guahan und wurde ein Stein. Aber die Sonne erwärmte den Stein, der Regen erweichte ihn, und das Meer gab ihm Menschengestalt. Da sah der Mensch, daß es schön sei auf der Erde. Er formte andere Menschen aus Erde und Wasser und schmiedete ihnen Seelen an dem Feuer der Sonne, wie er gelernt hatte bei dem Chaifi; und nannte sie Erdensöhne.

Da der Chaifi aber sah, daß ihm eine Seele entflohen war, suchte er sie überall und wollte sie töten. Einst fand er einen Erdensohn sitzend am Meere und glaubte, es sei seine entflohenen Seele. Und sandte eine große Woge, denn das Wasser, das Feuer und die Winde waren ihm untertan. Die Woge verschlang den Erdensohn, aber sie konnte ihn nicht töten; denn seine Seele kam von der Sonne, die war dem Chaifi nicht untertan: und wird ein Fisch. Chaifi aber verfolgte den Fisch und trieb ihn in einen See und legte darunter ein großes Feuer, bis der See vertrocknete. Aber der Fisch starb nicht, sondern wurde ein Leguan und lebte im Wald. Da verbrannte Chaifi den Wald. Aber der Leguan wurde zum Vogel und flog davon. Und Chaifi sandte einen Sturmwind, der schleuderte den Vogel an einen Felsen, daß er die Flügel brach — und wurde ein Mensch. Da

sprach der Mensch mit der Sonnenseele zum Chaifi: Siehe, du kannst mich nicht töten mit all deiner Macht, denn meine Seele ist von der Sonne. Dieser aber wunderte sich und sprach: Von Sasalagnan ist deine Seele, habe ich sie doch selbst geschmiedet. Der Erdensohn aber antwortete: Die dir entfloh, wohnt in Funia im Lande Guahan und schmiedet andere Seelen am Sonnenfeuer. Und wahrlich! Gut hast du sie die Kunst gelehrt, denn siehe, ich bin ihr Werk, eine Sonnenseele, und der Meister hat keine Macht über mich.

Da Chaifi dieses hörte, erschrak er, und Wut erfaßte ihn. Er eilte davon auf Sturmestlügeln, und das Meer stürzte über die Länder, und die Berge spieen Feuer und begruben viele Inseln. In Funia aber öffnete sich die Erde und verschlang den Menschenvater. Doch sein Geschlecht konnte sie nicht töten.

Der verfolgte Erdensohn ward mächtig und groß und zeugte ein starkes Geschlecht. Aber er war nicht glücklich, denn er sehnte sich nach der Heimat seiner Seele.

Da trat Chaifi zu ihm und sprach voll Arglist: Ich sah deine Brüder in Guahan, im Lande der Glücklichen. Ihre Seelen dursten nicht und hungern nicht, sie sind glücklich und gut, denn sie sind satt. Dich aber dürstet und hungert nach der verlorenen Heimat. Wohlan, so rüste ein Schiff und kehre heim in das Land der Glücklichen!

Da rüstete der Erdensohn ein Schiff, das trugen die Winde nach Guahan, und er sah seine Brüder. Diese aber kannten ihn nicht und verstanden nicht, was er sagte; doch sie waren gut zu ihm und gaben ihm von ihrem Überfluß und wollten ihr Glück mit ihm teilen. Ihr Glück aber und ihre Unschuld waren ihm ein Ärgernis: er zeigte ihnen ihre Nacktheit, daß sie sich schämten, und gab ihnen von seinem armen Reichtum, so daß sie fürder verschmähnten die Früchte ihres Gartens; und lehrte sie, was er die Tugend nannte und die Sünde und andere Gespenster. Da neideten sie ihm seine Weisheit und seine Tugend und haßten ihn und haßten einander, und wurde einer des andern Feind.

Das war dem Chaifi eine Freude und ein Gelächter, denn Haß und Neid hießen seine liebsten Söhne. Die erfaßten die Menschenherzen mit Haifischzähnen und Polypenarmen und zogen sie hinab vom schirmenden Sonnenlicht zur Tiefe Sasalagnans. Sie lenkten den Wurfspieß des Kriegers und die Schleuder des Rächers und fuhren mit dem Gefällten hinab zum Höllenschlund. Im Tal der Glückseligen aber erwacht, wer in Frieden sein Erdenleben beschloß. Üppigere Segen spendet dort Brotbaum und Kokospalme, und köstlichere Fische birgt das Meer dort als hier auf Erden.

Lun-Hêng.

Selected Essays of the Philosopher Wang Ch'ung.

Translated from the Chinese and annotated by ALFRED FORKE.

On the two principal philosophical Chinese systems, Confucianism and Taoism we are tolerably well informed by translations of the leading works and by systematical treatises. These two branches may be regarded as the most important, but it would be impossible to write a history of Chinese philosophy without paying special attention to the various heterodox philosophers, whose views do not agree with the current ideas of either Confucianists or Taoists. For that very reason they are often more interesting than the latter, being original thinkers, who disdain to resign themselves to merely iterating old stereotyped formulæ. Many of their tenets remind us of similar arguments propounded by various philosophical schools of the West. I have called attention to the *Epicurean Yang Chu* and to the Chinese *Sophists* (vid. Journ. of Peking Orient. Soc., vol. III, p. 203 and Journ. of China Branch of Royal Asiat. Soc., vol. XXXIV, p. 1) and now beg to place before the public a translation of the philosophical essays of *Wang Ch'ung*; whom we may well call a *Materialist*. As a first instalment I published, some years ago, a paper treating of *Wang Ch'ung's* ideas on Death and Immortality (Journ. of China Branch of Royal Asiat. Soc., vol. XXXI, p. 40). My lecture on the Metaphysics of *Wang Ch'ung*, held in 1899 before the East Asiatic Section of the Congress of Orientalists at Rome, has not been printed, the manuscript having been lost by the secretaries of the Section.

Although he has much in common with the Confucianists and still more with the Taoists, *Wang Ch'ung's* philosophy does not lack originality. He is an Eclectic, and takes his materials from wherever it suits him, but he has worked it into an elaborate system such as did not exist before *Chu Hsi*. Like a true philosopher he has reduced the multiplicity of things to some few fundamental principles, by which he explains every phenomenon. One or two leading ideas pervade his philosophy as "*Leitmotives*."

The *Lun-hêng* is not a systematic digest of *Wang Ch'ung's* philosophy. Chinese philosophers like the Greeks before Aristotle have not yet learned the art of connecting their thoughts so as to form a complete system, in which each chapter is the logical sequence of the preceding one. But *Wang Ch'ung* has already made one step in this direction. Whereas the *Analects* and the works of *Mencius*, *Lieh Tse* and *Chuang Tse* are hardly anything else than collections of detached aphorisms, each chapter embracing the most heterogeneous subjects, each chapter of the *Lun-hêng* is a real essay, the theme of which is given first and adhered to throughout. But there is not much connection between the separate essays.

These essays are not all of equal value. Some may perhaps interest a Chinese, but are not calculated to enlist our interest. For this reason I have not translated the whole work, but made a selection. It comprises the philosophical essays, and of the others the most characteristic, enabling the reader to form an adequate idea of the author and his peculiarities. My chief aim has been to set forth *Wang Ch'ung's* philosophy. The introduction contains a sketch of his system, which I have attempted to abstract from his writings.

Of the 84 essays of the *Lun-hêng* I have translated 44. I have taken the liberty of arranging them more systematically than is done in the original, classing them under several heads as metaphysical, physical, critical, religious, and folklore. The division is not a strict one, because with many chapters it is doubtful, to which class they belong. Especially between metaphysics and physics it is difficult to draw a distinction, since purely physical questions are often treated metaphysically. From a table of contents of the *Lun-hêng* in its entirety the reader will learn the subject of those essays, which have not been translated, and by its help he can easily find the place, which each chapter takes in the original.

With the exception of the Autobiography and the two chapters on *Confucius* and *Mencius* translated by *Hutchinson* (China Review, vol. VII and VIII) the essays of *Wang Ch'ung* have not been put into any European language before. A Chinese commentary to the *Lun-hêng* does not exist. I hope that my translation may prove trustworthy. For any misunderstandings, which in Chinese and philosophical works particularly are unavoidable, I count upon the indulgence of my critics.

As far as lay in my power, I have endeavoured to trace the sources from which *Wang Ch'ung* has quoted, which has not been

an easy task, and I have added such explanatory notes as to enable even persons not knowing Chinese to understand the text. For the many proper names the index at the end of the volume will be of advantage.

To my thinking, *Wang Ch'ung* is one of the most ingenious Chinese writers, a satirist like *Lucian* and an *esprit fort* like *Voltaire*, whose *Lun-hêng* well deserves the widest publicity.

INTRODUCTION.

1. The Life of Wang Ch'ung.

The principal data of *Wang Ch'ung's* life are furnished by his autobiography and by the biographical notice in chapter 79 p. 1 of the *Hou Han-shu*, the History of the Later Han Dynasty, which was written by *Fau Yeh* in the 5th cent. A.D. and commented on by Prince *Chang Huai Hsien* of the *T'ang* dynasty. There we read:

"*Wang Ch'ung*, whose style was *Chung Jen*, was a native of *Shang-yü* in *K'uei-chi*. His forefathers had immigrated from *Yuan-ch'êng* in the *Wei* circuit. As a boy he lost his father and was commended in his village for his filial piety. Subsequently he repaired to the capital, where he studied at the academy.

The book of *Yuan Shan Sung* says that *Wang Ch'ung* was a very precocious youth. After having entered the academy, he composed an essay on six scholars on the occasion of the emperor visiting the Imperial College.

His teacher was *Pau Piao* from *Fu-fêng*. He was very fond of extensive reading, but did not trouble much about paragraphs or sentences. His family being poor, he possessed no books. Therefore he used to stroll about the market-place and the shops in *Loyang* and read the books exposed there for sale. That which he had once read, he was able to remember and to repeat. Thus he had acquired a vast knowledge of the tenets of the various schools and systems. Having returned to his native place, he led a very solitary life as a teacher. Then he took office in the prefecture and was appointed secretary, but in consequence of frequent remonstrances with his superiors, disputes, and discussions with his colleagues, he had to quit the service.

Wang Ch'ung had a strong *pouchant* for discussions. At the outset, his arguments would often appear rather queer, but his

final conclusions were true and reasonable. Being convinced that the ordinary *savants* stuck too much to the letter, and thus would mostly lose the true meaning, he shut himself up for meditation, and no longer observed the ceremonies of congratulation or condolence. Everywhere near the door, the windows, and on the walls he had his knives and pens placed, with which he wrote the *Lun-hêng* in 85 chapters containing over 200,000 words.

Yuan Shan Sung says in his book that at first the *Lun-hêng* written by *Wang Ch'ung* was not current in the central provinces. When *T'sai Yung* came to Wu, he discovered it there, and used to read it secretly as a help to conversation. Afterwards *Wang Lang* became prefect of *K'uei-chi*, and likewise got into possession of the book. On his return to *Hsü-hsia* his contemporaries were struck with the great improvement of his abilities. Some one remarked that, unless he had met with some extraordinary person, he must have found some extraordinary book. They made investigations, and found out that in fact it was from the *Lun-hêng* that he had derived this advantage. Thereupon the *Lun-hêng* came into vogue. *Pao P'u Tse* relates that his contemporaries grudged *T'sai Yung* the possession of a rare book. Somebody searched for it in the hiding place behind his curtains, and there in fact found the *Lun-hêng*. He folded some chapters together in order to take them away, when *T'sai Yung* proposed to him that they should both keep the book, but not divulge its contents.

He explained the similarities and the diversities of the different classes of things, and settled the common doubts and errors of the time.

The governor *Tung Ch'in* made him assistant-magistrate. Later on he rose to the rank of a sub-prefect. Then he retired and returned home. A friend and fellow-countryman of his *Hsieh I Wu* addressed a memorial to the throne, in which he recommended *Wang Ch'ung* for his talents and learning.

In the book of *Hsieh Ch'ing* it is stated that in recommending *Wang Ch'ung*, *Hsieh I Wu* said that his genius was a natural gift and not acquired by learning. Even *Meucius* and *Sun Ching* in former times, or *Yang Hsiung*, *Liu Hsiang*, or *Sse ma Ch'ien* more recently in the *Han* epoch could not surpass him.

Su Tsung commanded a chamberlain to summon *Wang Ch'ung* into his presence, but owing to sickness, he could not go. When he was nearly seventy years of age, his powers began to decline. Then he wrote a book on "Macrobiotics" in 16 chapters, and refraining from all desires and propensities, and avoiding all emotions, he kept himself alive, until in the middle of the *Yung-yuan* period, when he died of an illness at his home."

By his own testimony *Wang Ch'ung* was born in the third year of the *Chien-wu* cycle, i. e. in A.D. 27, in *Shang-yü-hsien*, the present *Shao-hsing-fu* of the province of *Chekiang*. His family had originally been residing in *Yuan-ch'êng* = *Ta-ming-fu* in *Chihli*. His father's name was *Wang Sung*. Owing to their violent temper his ancestors had several times been implicated in local feuds, which are still now of frequent occurrence in *Fukien* and *Chekiang*, and were compelled to change their domicile. *Wang Ch'ung's* critics are scandalized at his coolly telling us that his great-grandfather behaved like a ruffian during a famine, killing and wounding his fellow-people.

If *Wang Ch'ung's* own description be true, he must have been a paragon in his youth. He never needed any correction neither at the hands of his parents nor of his teachers. For his age he was exceptionally sedate and serious. When he was six years old, he received his first instruction, and at the age of 8 he was sent to a public school. There the teacher explained to him the *Analects* and the *Shuking*, and he read 1,000 characters every day. When he had mastered the Classics, one was astonished at the progress he made, so he naïvely informs us. Of his other attainments he speaks in the same strain and with the same conceit. The *Hou Han-shu* confirms that he was a good son.

Having lost his father very early, he entered the Imperial College at *Loyang*, then the capital of *China*. His principal teacher was the historian *Pan Piao*, the father of *Pan Ku*, author of the History of the Former *Han* dynasty. In *Loyang* he laid the foundation of the vast amount of knowledge by which he distinguished himself later on, and became acquainted with the theories of the various schools of thought, many of which he vigorously attacks in his writings. His aim was to grasp the general gist of what he read, and he did not care so much for minor details. The majority of the scholars of his time conversely would cling to the words and sentences and over these minutiae quite forget the whole. Being too poor to buy all the books required to satiate his hunger for knowledge, he would saunter about in the marketplace and book-shops, and peruse the books exposed there for sale, having probably made some sort of agreement with the book-sellers, who may have taken an interest in the ardent student. His excellent memory was of great service to him, for he could remember, even repeat what he had once read. At the same time his critical genius developed. He liked to argue a point, and though his views often seemed paradoxical, his opponents could not but admit the justness of his arguments.

Having completed his studies, *Wang Ch'ung* returned to his native place, where he became a teacher and lived a very quiet life. Subsequently he took office and secured a small position as a secretary of a district, a post which he also filled under a military governor and a prefect. At last he was promoted to be assistant-magistrate of a department. He would have us believe that he was a very good official, and that his relations to his colleagues were excellent. The *Hou Han-shu*, on the other hand, tells us that he remonstrated so much with his superiors and was so quarrelsome, that he had to leave the service. This version seems the more probable of the two. *Wang Ch'ung* was much too independent, much too outspoken, and too clever to do the routine business well, which requires clerks and secretaries of moderate abilities, or to serve under superiors, whom he surpassed by his talents. So he devoted himself exclusively to his studies. He lived in rather straitened circumstances, but supported his embarrassments with philosophical equanimity and cheerfulness. "Although he was poor and had not an acre to dwell upon, his mind was freer than that of kings and dukes, and though he had no emoluments counted by pecks and bushels, he felt, as if he had ten thousand *chung* to live upon. He enjoyed a tranquil happiness, but his desires did not run riot, and though he was living in a state of poverty, his energy was not broken. The study of ancient literature was his debauchery, and strange stories his relish." He had a great admiration for superior men, and liked to associate with people rising above mediocrity. As long as he was in office and well off, he had many friends, but most of them abandoned him, when he had retired into private life.

In A.D. 86 *Wang Ch'ung* emigrated into the province of *Anhui*, where he was appointed sub-prefect, the highest post which he held, but two years only, for in 88 he gave up his official career, which had not been a brilliant one. The reason of his resignation this time seems to have been ill health.

So far *Wang Ch'ung* had not succeeded in attracting the attention of the emperor. An essay which he had composed, when the emperor had visited the college of *Loyang*, had passed unnoticed. In the year 76, when parts of *Houan* were suffering from a great dearth, *Wang Ch'ung* presented a memorial to the Emperor *Chang Ti* in which he proposed measures to prohibit dissipation and extravagancies, and to provide for the time of need, but his suggestions were not accepted. He did not fare better with another anti-allocolic memorial, in which he advocated the prohibition of

the use of spirits. When finally the Emperor became aware of *Wang Ch'ung*, it was too late. A friend and a countryman of his, *Hsieh I Wu* recommended him to the throne for his talents and great learning, saying that neither *Mencius* or *Hsin Tse* nor in the Han time *Yang Hsiung*, *Liu Hsiang* or *Sse Ma Ch'ien* could outshine him. The Emperor *Chang Ti* (76-88 A.D.) summoned him to his presence, but owing to his ill-health *Wang Ch'ung* had to decline the honour. His state had impaired so much, that already in 89 he thought that his end had come. But the next two years passed, and he did not die. He found even the time to write a book on "Macrobotics," which he put into practice himself, observing a strict diet and avoiding all agitations in order to keep his vital fluid intact, until he expired in the middle of the *Yung-yuan* period (89-104) about the year 97. The exact year is not known.

2. The Works of Wang Ch'ung.

Wang Ch'ung's last work, the *Yang-hsing-shu* or *Macrobotics* in 16 chapters, which he wrote some years before his death, has been mentioned. His first productions were the *Chi-su-chieh-yi* "Censures on Common Morals" in 12 chapters and the *Chêng-wu*, a book on Government, both preceding his principal work, the *Lun-hêng*, in which they are several times referred to in the two biographical chapters.

Wang Ch'ung wrote his "Censures" as a protest against the manners of his time with a view to rouse the public conscience. He was prompted to write this work by the heartlessness of his former friends, who abandoned him, when he was poor, and of the world in general. To be read and understood by the people, not the literati only, he adopted an easy and popular style. This appears to have been contrary to custom, for he thought it necessary to justify himself (p. 251).

The work on government owes its origin to the vain efforts of the Imperial Government of his time to administer the Empire. They did not see their way, being ignorant of the fundamental principles (p. 250). From the *Chêng-wu* the territorial officials were to learn what they needed most in their administration, and the people should be induced "to reform and gratefully acknowledge the kindness of the government" (p. 270).

These three works: the *Macrobiotics*, the *Censures on Morals*, and the work on *Government* have all been lost, and solely the *Lun-hêng* has come down to us. Whereas the *Chi-su-chieh-yi* censures the common morals, the *Lun-hêng* = *Disquisitions* tests and criticises the common errors and superstitions, the former being more ethical, the latter speculative. Many of these errors are derived from the current literature, classical as well as popular. *Wang Ch'ung* takes up these books and points out where they are wrong. He avoids all wild speculations, which he condemns in others, so he says (p. 271). The *Lun-hêng* is not professedly a philosophical work, intended to set forth a philosophical system, but in confuting and contesting the views of others, *Wang Ch'ung* incidentally develops his own philosophy. In this respect there is a certain resemblance with the *Theodicee* of *Leibniz*, which, strictly speaking, is a polemic against *Bayle*. *Wang Ch'ung's* aim in writing the *Lun-hêng* was purely practical, as becomes plain from some of his utterances. "The nine chapters of the *Lun-hêng* on Inventions, and the three chapters of the *Lun-hêng* on Exaggerations, says he, are intended to impress people, that they must strive for truthfulness." Even such high metaphysical problems as that of immortality he regards from a practical point of view. Otherwise he would not write, as he does:—"I have written the essays on Death and on the False Reports about Death to show that the deceased have no consciousness, and cannot become ghosts, hoping that, as soon as my readers have grasped this, they will restrain the extravagance of the burials and become economical" (p. 270).

From a passage (Chap. XXXVIII) to the effect that the reigning sovereign was continuing the prosperity of *Kuang Wu Ti* (25-57 A.D.) and *Ming Ti* (58-75) it appears that the *Lun-hêng* was written under the reign of the Emperor *Chang Ti* viz. between 76 and 89 A.D. From another remark that in the *Chiang-juì* chapter (XXX) the auspicious portents, of the *Yuan-ho* and *Chang-ho* epochs (84-86 and 87-88) could not be mentioned, because of its being already completed, we may infer that the whole work was finished before 84. Thus it must date from the years 76-84 A.D.

The *Lun-hêng* in its present form consists of 30 books comprising 85 chapters or separate essays. *Ch'ien Lung's* Catalogue (*Sse-k'u-ch'uan-shu-tsung-mu* chap. 120 p. 1) shows that we do not possess the *Lun-hêng* in its entirety. In his autobiography *Wang Ch'ung* states that his work contains more than a hundred chapters (p. 258), consequently a number of chapters must have been lost. The 85 chapters mentioned above are enumerated in the index

preceding the text, but of the 44th chapter "*Chao-chih*" we have merely the title, but not the text so, that the number of chapters really existing is reduced to 84. The chapters exceeding 85 must have already been lost in the first centuries, for we read in the *Hou Han-shu* of the 5th cent. A.D. that *Wang Ch'ung* wrote the *Lun-hêng* in 85 chapters.

Some interesting data about the history of the text are furnished in another History of the Later Han Dynasty, the *Hou Han-shu* of *Yuan Shan Sung* of the Chin epoch (265-419 A.D.), who lived anterior to *Fan Yeh*, the author of the officially recognised History of the Later Han. *Yuan Shan Sung's* History was in 100 books (cf. *Li tai ming hsien lich nü shih hsing p'u* chap. 44, p. 35 v.), but it has not been incorporated into the Twenty-four dynastic Histories. *Yuan Shan Sung*, whose work is quoted by several critics, informs us that at first the *Lun-hêng* was only current in the southern provinces of China where *Wang Ch'ung* had lived. There it was discovered by *T'sai Yung* (133-192 A.D.) a scholar of note from the north, but instead of communicating it to others, he kept it for himself, reading it secretly "as a help to conversation" i. e. he plundered the *Lun-hêng* to be able to shine in conversation. Another scholar, *Wang Lang* of the 2nd and 3d cent. A.D. is reported to have behaved in a similar way, when he became prefect of *K'uei-chi*, where he found the *Lun-hêng*. His friends suspected him of having come into possession of an extraordinary book, whence he took his wisdom. They searched for it and found the *Lun-hêng*, which subsequently became universally known. The Taoist writer *Ko Hung* of the 4th cent. A.D., known as *Pao P'u Tse*, recounts that the *Lun-hêng* concealed by *T'sai Yung* was discovered in the same way. At all events *T'sai Yung* and *Wang Lang* seem to have been instrumental in preserving and transmitting the *Lun-hêng*.

In the History of the Sui dynasty (580-618 A.D.), *Sui-shu* chap. 34 p. 7 v., an edition of the *Lun-hêng* in 29 books is mentioned, whereas we have 30 books now. The commentary to this passage observes that under the Liang dynasty (502-556 A.D.) there was the *Tung-hsü* in 9 books and 1 book of Remarks written by *Ying Fêng*, but that both works are lost. They seem to have been treatises on the *Lun-hêng*, of which there are none now left. The Catalogue of the Books in the History of the T'ang dynasty (*Ch'ien T'ang-shu* chap. 47 p. 8) has the entry:— "*Lun-hêng* 30 books."

At present the *Lun-hêng* forms part of the well known collection of works of the Han and Wei times, the *Han Wei tsung-shu* dating from the Ming dynasty. The text of the *Lun-hêng* con-

tained in the large collection of philosophical works, the *Tse shu po chia*, is only a reprint from the *Han Wei tsung-shu*. In his useful little biographical index, *Shu-mu-tang wen*, Chang Chih Tung records a separate edition of the *Lun-hêng* printed under the *Ming* dynasty. I have not seen it and do not know, whether it is still to be found in the book-shops, and whether it differs from the current text. In the many quotations from the *Lun-hêng* of the *T'ai-ping Yü lan* (9th cent. A.D.) there is hardly any divergence from the reading of our text. A commentary to the *Lun-hêng* has not been written.

In the appreciation of his countrymen Wang Ch'ung does not rank very high. Chao Kung Wu (12th cent. A.D.) opines that the *Lun-hêng* falls short of the elegant productions of the Former *Han* epoch. Another critic of the 12th cent., Kao Sse Sun is still more severe in his judgment. He declares the *Lun-hêng* to be a medley of heterogeneous masses, written in a bad style, in which morality does not take the place it ought. After his view the *Lun-hêng* would have no intrinsic value, being nothing more than a "help to conversation." Wang Po Hou and others condemn the *Lun-hêng* on account of the author's impious utterances regarding his ancestors and his attacks upon the Sage *Confucius*. That he criticised *Mencius* might be excused, but to dare to find fault with *Confucius* is an unpardonable crime. That mars the whole work.

In modern times a change of opinion in favour of Wang Ch'ung seems to have taken place. In his Prefatory Notice to the *Lun-hêng*, Yu Chun Hsi pours down unrestricted praise upon him. "People of the *Han* period, he remarks, were fond of fictitious and fallacies. Wang Ch'ung pointed out whatever was wrong: in all his arguments he used a strict and thorough method, and paid special attention to meanings. Rejecting erroneous notions he came near the truth. Nor was he afraid of disagreeing with the worthies of old. Thus he furthered the laws of the State, and opened the eyes and ears of the scholars. People reading his books felt a chill at first, but then they repudiated all falsehood, and became just and good. They were set right, and discarded all crooked doctrines. It is as if somebody amidst a clamouring crowd in the market-place lifts the scale: then the weights and prices of wares are equitably determined, and every strife ceases."

To a certain extent at least the *Ch'ien Lung* Catalogue does him justice, while characterising his strictures on *Confucius* and *Mencius* and his disrespect towards his forefathers as wicked and perverse, its critics still admit that in exposing falsehoods and denouncing what is base and low he generally hits the truth, and

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
JAN 10 1907

that by his investigations he has done much for the furtherance of culture and civilization. They conclude by saying that, although *Wang Ch'ung* be impugned by many, he will always have admirers.

I presume that most Europeans, untrammelled by Chinese moral prejudices, will rather be among his admirers, and fall in with *Mayers* speaking of *Wang Ch'ung* as "a philosopher, perhaps the most original and judicious among all the metaphysicians China has produced, . . . who in the writings derived from his pen, forming a work in thirty books, entitled *Critical Disquisitions 'Lun-hêng,'* handles mental and physical problems in a style and with a boldness unparalleled in Chinese literature" (*Reader's Manual* N. 795).

The first translator of the two chapters on *Confucius* and *Mencius* and of the autobiography, *Hutchinson*, says of the *Lun-hêng*:—"The whole book will repay perusal, treating as it does of a wide range of subjects, enabling us to form some idea of the state of the Chinese mind at the commencement of the Christian era.

The subjects (treated) are well calculated to enlist the interest of the student and would most probably shed much light upon the history of Chinese Metaphysics" (*China Review* vol. VII, p. 40).

In my opinion *Wang Ch'ung* is one of the greatest Chinese thinkers. As a speculative philosopher he leaves *Confucius* and *Mencius*, who are only moralists, far behind. He is much more judicious than *Lao Tse*, *Chuang Tse*, or *Mé Ti*. We might perhaps place him on a level with *Chu Hsi*, the great philosopher of the *Sung* time, in point of abilities at least, for their philosophies differ very much.

In most Chinese works *Wang Ch'ung* is placed among the Miscellaneous Writers or the Eclectics "*Tsa Chia*," who do not belong to one single school, Confucianism, Mèlism, or Taoism, but combine the doctrines of various schools. *Wang Ch'ung* is treated as an Eclectic in the histories of the *Sui* dynasty and the *T'ang* dynasty, in *Ch'ien Lung's Catalogue*, and in the *Tse-shu-po-chia*. *Chang Chih Tung*, however, enumerates him among the Confucianists, and so does *Faber* (*Doctrines of Confucius* p. 31). Although he has not been the founder of a school, I would rather assign to him a place apart, to which his importance as a philosopher entitles him. It matters not that his influence has been very slight, and that the Chinese know so little of him. His work is hardly read, but is extensively quoted in dictionaries and cyclopedias. At any rate *Wang Ch'ung* is more of an Eclectic than a Confucianist. The Chinese

qualify as "*Tsa Chia*" all those original writers whom they cannot place under any other head. *Wang Ch'ung* seems to regard himself as a Confucianist. No other philosopher is more frequently mentioned by him than *Confucius*, who, though he finds fault with him here and there, is still, in his eyes, *the Sage*. *Wang Ch'ung* is most happy, when he can prove an assertion by quoting the authority of *Confucius*. This explains how he came to be classed by others with the Confucianists.

3. Wang Ch'ung's Philosophy.

At first sight *Wang Ch'ung's* philosophy might seem dualistic, for he recognises two principles, which are to a certain extent opposed to each other, the *Yang* and the *Yin* fluid. But, although the former, which is conceived as forming heaven as well as the human mind, be more subtle than the latter, from which the earth has been created, yet it is by no means immaterial. Both these principles have been evolved from Chaos, when the original fluid became differentiated and split into two substances, a finer one, *Yang*, and a coarser one, *Yin*. We do not find a purely spiritual or transcendent correlate to these two substances such *e. g.* as *Tao*, the all-embracing mystical force of the Taoists, or Li "*Reason*," which in *Chu Hsi's* system rules over Matter "*Ch'i*," and thus makes this system truly dualistic. Even Fate, which takes such a prominent place in *Wang Ch'ung's* philosophy, has been materialised by him, and it is hardly anything more than a sort of a natural law. We cannot be far wrong, if we characterise his philosophy as a materialistic monism.

Compared with western thought *Wang Ch'ung's* system bears some resemblance to the natural philosophy of *Epicurus* and *Lucretius*. In the East we find some kindred traits among the Indian materialists, the *Chhredakas*.

Epicurus attaches great importance to physics. The knowledge of the natural causes of things shall be an antidote against superstitions. *Wang Ch'ung* likewise takes a lively interest in all physical problems, and tries to base his arguments on experience, as far as possible. He wishes to explain all natural phenomena by natural causes. His method is quite modern. If he often falls into error nevertheless, it is not so much owing to bad reasoning as to the

poor state of Chinese science at his time. He regards many things as proved by experience, which are not, and in spite of his radicalism has still too much veneration for the sayings of old classical authors.

Wang Ch'ung's views agree, in many respects, with the Epicurean Physics, but not with its Eudæmonology and Sensualism, his Ethics being totally different. Ethical Epicureanism has its representative in China in the pre-Christian philosopher *Yang Chu*, who seems to have concerned himself with Ethics exclusively, whereas *Wang Ch'ung* has especially devoted himself to the study of metaphysical and physical questions. The professed aim of the philosophy of *Epicurus* is human happiness. By delivering them from errors and superstitions he intends to render people happy. *Wang Ch'ung* likewise hopes to do away with all inventions, fictions, and falsehoods, but in doing so he has truth, and not so much happiness in view.

a) Metaphysics.

The pivots of *Wang Ch'ung's* philosophy are Heaven and Earth, which have been formed of the two fluids, *Yang* and *Yin*. "The fluids of the *Yin* and *Yang*, he says, are the fluids of Heaven and Earth" (Chap. XXX). These two principles are not of *Wang Ch'ung's* invention, they are met with in ancient Chinese literature, in the *Yiking* and the *Liki* for instance (see *Tchou Hi*, *Sa Doctrine et son influence*, par *S. Le Gall*, *Chang-hai* 1894, p. 35).

Earth is known to us, it has a material body like man (p. 273), but what are we to understand by Heaven? Is it a spirit, the Spirit of Heaven or God, or merely an expanse of air, the Blue Empyrean, or a substance similar to that of Earth? *Wang Ch'ung* considers all these possibilities and decides in favour of the last. "Men are created by heaven, why then grudge it a body?" he asks. "Heaven is not air, but has a body on high and far from men" (Chap. XIX). "To him who considers the question, as we have done, it becomes evident that heaven cannot be something diffuse and vague." His reasons are that heaven has a certain distance from earth, which by Chinese mathematicians has been calculated at upwards of 60,000 Li, and that the constellations known as the solar mansions are attached to it. These arguments seem strange to us now, but we must bear in mind that the Greeks, the Babylonians, and the Jews held quite similar views, regarding heaven as an iron or a brazen vault, the "firmament" to which the sun, the moon, and the stars were fixed, or supposing even quite a number of celestial spheres one above the other, as *Aristotle* does.

With regard to the origin of the universe *Wang Ch'ung* simply adopts the old creation theory, on which he writes as follows:—
 “The commentators of the *Yiking* say that previous to the separation of the primogenial vapours, there was a chaotic and uniform mass, and the books of the Literati speak of a wild medley, and of air not yet separated. When it came to be separated, the pure elements formed heaven, and the impure ones, earth. According to the expositors of the *Yiking* and the writings of the Literati the bodies of heaven and earth, when they first became separated, were still small, and they were not far distant from each other” (*loc. cit.*). In conformity with this view Heaven and Earth were originally one viz. air or vapour. This theory must be very old, for it is already alluded to in the *Liki*, and the Taoist philosopher *Lieh Tse* of the 5th cent. B.C., who gives the best exposition of it, seems to refer it to the sages of former times. The passage is so interesting, that I may be permitted to quote it in full:—

“The teacher *Lieh Tse* said:—The sages of old held that the *Yang* and the *Yin* govern heaven and earth. Now, form being born out of the formless, from what do heaven and earth take their origin? It is said:—There was a great evolution, a great inception, a great beginning, and a great homogeneity. During the great evolution, Vapours were still imperceptible, in the great inception Vapours originate, in the great beginning Forms appear, and during the great homogeneity Substances are produced.”

“The state when Vapours, Forms, and Substances though existing were still undivided, is called Chaos, which designates the conglomeration and inseparability of things. ‘They could not be seen though looked at, not be heard though listened to, and not be attained though grasped at,’ therefore one speaks of (incessant) evolution. Evolution is not bound to any forms or limits.”

“Evolution in its transformations produces one, the changes of one produce seven, the changes of seven produce nine. Nine is the climax, it changes again, and becomes one. With one forms begin to change.”

“The pure and light matter becomes the heaven above, the turbid and heavy matter forms the earth below. The mixture of their fluids gives birth to man, and the vitalizing principle of heaven and earth creates all beings” (*Lieh Tse* I, 2).

In the *Liki* we read:—“Propriety must have sprung from the Great One. This by division became Heaven and Earth, and by transformation the *Yin* and the *Yang*” (*Legge's Liki*, Vol. I, p. 386).

It is curious to note the similarity of the Epicurean cosmogony with that of the ancient Chinese. *Lucretius* sings:—

“Quippe etenim primum terrai corpora quæque,
propterea quod erant gravia et perplexa, coibant
in medio atque iuas capiebant omnia sedes;
quæ quanto magis inter se perplexa coibant,
tam magis expressere ea quæ mare sidera solem
lunamque efficerent et magni mœnia mundi:
omnia enim magis hæc e levibus atque rotundis
seminibus multoque minoribus sunt elementis
quam tellus, ideo, per rara foramina, terræ
partibus erumpens primus se sustulit æther
ignifer et multos secum levis abstulit ignis.”

and further on:—

“Sic igitur terræ concreto corpore pondus
constitit, atque omnis mundi quasi limus in imum
confluxit gravis et subsedit funditus ut fæx;
inde mare, inde aër, inde æther ignifer ipse
corporibus liquidis sunt omnia pura relictæ
et leviora aliis aliis, et liquidissimus æther
atque levissimus aërias super influit auras,
nec liquidum corpus turbantibus aëris auris
commisceat.”

(*Lucr.* V, 439-449; 485-493.)

The principle of division is the same:—the light primary bodies *Wang Ch'ung* and the Chinese cosmogonists term *Yang*, the heavy ones they designate by *Yin*. Only in respect of the line of demarcation the Epicureans and the Chinese differ, for, whereas the former regard earth alone as heavy and water, air and ether as light matter, the Chinese comprise earth and water under the term *Yin*, and air and fiery ether under *Yang*. From various utterances of *Wang Ch'ung* it would appear that he conceives the *Yang* as a fiery and the *Yin* as a watery element, in short that *Yang* is fire and *Yin* water. This would tolerably well account for the formation of the universe. Fire forms the sun, the moon, and the other luminaries of Heaven, while from water and its sediments Earth, the oceans, and the atmosphere are developed. “The solar fluid is identical with the heavenly fluid” (Chap. XVIII), says *Wang Ch'ung*, and:—“Rain is *Yin*, and brightness *Yang*, and conversely cold is *Yin*, and warmth is *Yang*” (Chap. XXI).

The other attributes given by *Wang Ch'ung* to the *Yang* and the *Yin* principles are merely the qualities of fire and water. The

Yang, the fiery ether or the solar fluid, is bright, *i. e.* light (Chap. XX), warm (Chap. XXI), dry (Chap. XVIII), vivifying, and creative (Chap. XXI). The *Yin*, rain or water, is dark, cold, wet, and destructive (p. 291). By itself water possesses neither light nor warmth, and may well be called dark and cold.

There is not a strict separation of the fluids of Heaven and Earth, they often mix and permeate one another. Heaven as well as Earth enclose air (Chap. XIX). The immense mass of air forming the gaseous part of Heaven, which, as we have seen, is credited with a body, is called sky (p. 293).

Now, whereas Earth rests motionless in the centre of the world, Heaven revolves around it, turning from east to west. This movement is explained as the emission of the heavenly fluid which, however, takes place spontaneously. Spontaneity is another corner-stone of *Wang Ch'ung's* system. It means that this movement is not governed by any intelligence or subservient to the purposes of any *spiritus rector*, but is solely regulated by its own inherent natural laws. The same idea is expressed in *Mādhavāchārya's Sarva-Darśana Saṅgraha*:

"The fire is hot, the water cold, refreshing cool the breeze of morn.
By whom came this variety? From their own nature was it born."

(*Sarva-Darśana-Saṅgraha*, translated by E. B. Cowell and A. E. Gough,
London 1882, p. 10.)

Wang Ch'ung admits that he has adopted the principle of spontaneity from the Taoists, who however, have not sufficiently substantiated it by proofs (p. 277). He shows that Heaven cannot display a conscious activity like man, because such activity is evoked by desires and impulses, which require organs:—the eye, the mouth, etc. The heavenly fluid is not a human body with eyes and ears, but a formless and insensible mass (p. 273). The observation of the natural growth of plants and of the regularity of other natural phenomena precluding the idea of special designed acts, has confirmed our philosopher in his belief in spontaneity. "The principle of Heaven is inaction," he says. "Accordingly in spring it does not do the germinating, in summer the growing, in autumn the ripening, or in winter the hiding of the seeds. When the *Yang* fluid comes forth spontaneously, plants will germinate and grow of themselves and, when the *Yin* fluid rises, they ripen and disappear of their own accord" (p. 279).

The movement of the *Yin* fluid is spontaneous likewise. "Heaven and Earth cannot act, nor do they possess any know-

ledge" (p. 281). They are not inert, but their activity is unintentional and purposeless. Thus spontaneity is the law of nature.

From this point of view *Wang Ch'ung* characterises the fluid of Heaven as "placid, tranquil, desireless, inactive, and unbusied" (p. 273), all attributes ascribed by the Taoists to their Mundane Soul, *Tao*.

At all times Heaven has been personified and deified. With the Chinese as well as with us Heaven has become a synonym for God. *Wang Ch'ung* notices that human qualities have been attributed to him. We see in him the Father of Mankind, the Chinese an emperor, the "Supreme Ruler," *Shang Ti*. He lives in heaven like a king in his palace, and governs the world (Chap. XXII) meting out rewards and punishments to mankind, rewarding the virtuous (p. 340), and punishing the wicked (p. 344). He reprimands the sovereigns on earth for their misrule by means of extraordinary natural phenomena, and, unless they reform, visits them and their people with misfortune (p. 306). Thunder is his angry voice, and with his thunderbolt he strikes the guilty (Chap. XXII).

Regarding Heaven as nothing else than a substance, a pure and tenuous fluid without a mind, *Wang Ch'ung* cannot but reject these anthropomorphisms. Heaven has no mouth, no eyes; it does not speak nor act (p. 363), it is not affected by men (p. 290), does not listen to their prayers (p. 293), and does not reply to the questions addressed to it (p. 364).

By a fusion of the fluids of Heaven and Earth all the organisms on earth have been produced (p. 284). Man does not make an exception. In this respect Heaven and Earth are like husband and wife, and can be regarded as the father and the mother of mankind (Chap. XX). The same idea has been enunciated by *Lucretius*:—

"Postremo pereunt imbres, ubi eos *pater æther*
in gremium *matris terræ* præcipitavit:
at nitidæ surgunt fruges, ramique virescunt
arboribus, crescunt ipsæ fetique gravantur."

(*Lucr.* I, 250-253.)

and further on:—

"Denique cælesti sumus omnes semine oriundi:
omnibus ille idem pater est, unde alma liquentis
umoris guttas mater cum terra recepit,
feta parit nitidas fruges arbustaque læta,
et genus humanum parit, omnia sæcula ferarum,
pabula cum præbet, quibus omnes corpora pascunt
et dulcem ducunt vitam prolemque propagant;
quapropter merito maternum nomen adeptast."

(*Lucr.* II, 988-995.)

Wang Ch'ung compares the creation of man to the freezing of ice. He is the produce of the mixture and concretion or crystallization of the two primary fluids:—"During the chilly winter months the cold air prevails, and water turns into ice. At the approach of spring, the air becomes warm, and the ice melts to water. Man is born in the universe, as ice is produced so to speak. The *Yang* and the *Yin* fluids crystallize, and produce man. When his years are completed, and his span of life comes to its end, he dies and reverts to those fluids" p. 376).

The *Yin* forms the body, and the *Yang* produces the vital spirit and the mind. Both are identical, *Wang Ch'ung* does not discriminate between the *anima* and the *animus*:—"That by which man is born are the *Yang* and the *Yin* fluids; the *Yin* fluid produces his bones and flesh, the *Yang* fluid the vital spirit. While man is alive, the *Yang* and *Yin* fluids are in order. Hence bones and flesh are strong, and the vital force is full of vigour. Through the vital force he has knowledge, and with his bones and flesh he displays strength. The vital spirit can speak, the body continues strong and robust. While bones and flesh and the vital spirit are entwined and linked together, they are always visible and do not perish" (Chap. XVIII).

Man is imbued with the heavenly or vital fluid at his birth. It is a formless mass like the yolk of an egg, before it is hatched, showing in this respect the nature of the primogenial vapours, from which it has been derived (p. 379). There is no difference between the vital forces of man and animals. They have the same origin. The vital fluid resides in the blood and the arteries, and is nourished and developed by eating and drinking (p. 374). It has to fulfil two difficult functions, to animate the body and keep it alive, and to form its mind. All sensations are caused by the vital fluid:—"When the vital fluid is thinking or meditating, it flows into the eyes, the mouth or the ears. When it flows into the eyes, the eyes see shapes, when it flows into the ears, the ears hear sounds, and, when it flows into the mouth, the mouth speaks something" (Chap. XVIII). *Wang Ch'ung* imagines that all sensations are produced in their organs by the vital fluid, which must be the mental power as well, since it thinks and meditates. Insanity is defined as a disturbance of the vital force (*eod.*). There are no supernatural mental faculties and no prophets or sages knowing the future or possessing a special knowledge derived from any other source than the vital force (p. 241). It is also the will, which causes the mouth to speak. As such it determines the character,

which in *Wang Ch'ung's* belief depends upon its quantity (Chap. XXXI). As vital energy it modifies the length of human life, which ceases, as soon as this energy is used up (Chap. XXVII).

From what our author says about ghosts and spirits in particular, which consist of the *Yang* fluid alone without any *Yin*, we can infer that he conceived of the human soul also as an *aura*, a warm breath identical to a certain extent with the solar fluid.

It is easy to see, how the Chinese came to denote the body as *Yin* and the soul as *Yang*—I believe that these notions were already current at *Wang Ch'ung's* time, who only took them up. The body is formed of a much coarser stuff than the soul, consisting as it does of solid and liquid matter. Therefore they presume that it must have been produced from the heavier and grosser substance, the *Yin*, while the purer and lighter *Yang* formed the soul. A living body is warm, warmth is a quality of the *Yang* fluid, consequently the vital force must be *Yang*. The mind enlightens the body, the *Yang* fluid is light as well, ergo the mind is the *Yang* fluid. The last conclusion is not correct, the mind not being a material light, but a Chinese would not hesitate to use such an analogy; their philosophy abounds with such symbolism.

The ideas of the Epicureans on the nature of the soul agree very well with *Wang Ch'ung's* views. According to *Epicurus* the soul is a tenuous substance resembling a breath with an admixture of some warmth, dispersed through the whole organism:—ἡ ψυχὴ στήμα ἐστι λεπτομερές, παρ' ὅλον τὸ ἄπρσιμα παρσπαρμένον, προσεμφερίστατον ὁ πνεύματι θερμὸν τινα κράσιν ἔχοντι (*Diog. Laert.* X, 63).

Elsewhere the soul is described as a mixture of four substances: a fiery, an aeriform, a pneumatical, and a nameless one, which latter is said to cause sensations:—κράμα ἐκ τετάρων, ἐκ πρῶτῃ πυρρῶν, ἐκ δευτέρῃ ἀερίων, ἐκ τρίτῃ πνευματικῇ, ἐκ τετάρτῃ τινὸς ἀκατονομάστου (*Plut. Plac.* IV, 3).

Lucretius says that the soul consists of much finer atoms than those of water, mist or smoke, and that it is produced, grows, and ages together with the body (*Lucr.* III, 425-427, 444-445). When a man dies, a fine, warm, aura leaves his body (III, 232).

As regards man's position in nature *Wang Ch'ung* asserts that he is the noblest and most intelligent creature, in which the mind of Heaven and Earth reach their highest development (Chap. XLII); still he is a creature like others, and there exists no fundamental difference between him and other animals (p. 382). *Wang Ch'ung* likes to insist upon the utter insignificance of man, when compared with the immense grandeur of Heaven and Earth. It seems

to have given him some satisfaction to put men, who are living on Earth, on a level with fleas and lice feeding upon the human body, for we find this drastic simile, which cannot have failed to hurt the feelings of many of his self-sufficient countrymen, repeated several times (p. 363, Chap. XXVI). In short, according to *Wang Ch'ung* man does not occupy the exceptional position in the world which he uses to vindicate for himself. He has not been created on purpose, as nothing else has, the principle of nature being chance and spontaneity (p. 283). The world has not been created for the sake of man. "Some people," remarks *Wang Ch'ung*, "are of opinion that Heaven produces grain for the purpose of feeding mankind, and silk and hemp to clothe them. That would be tantamount to making Heaven the farmer of man or his mulberry girl, it would not be in accordance with spontaneity" (p. 272). As an argument against the common belief that Heaven produces his creatures on purpose, he adduces the struggle for existence, for says *Wang Ch'ung*:—"If Heaven had produced its creatures on purpose, he ought to have taught them to love each other, and not to prey upon and destroy one another. One might object that such is the nature of the five elements that, when Heaven creates all things, it imbues them with the fluids of the five elements, and that these fight together and destroy one another. But then Heaven ought to have filled its creatures with the fluid of one element only, and taught them mutual love, not permitting the fluids of the five elements to resort to strife and mutual destruction" (p. 284).

Here again *Wang Ch'ung* is in perfect accord with the Epicureans. *Epicurus* asserts that nothing could be more preposterous than the idea that nature has been regulated with a view to the well-being of mankind or with any purpose at all. The world is not as it ought to be, if it had been created for the sake of man, for how could Providence produce a world so full of evil, where the virtuous so often are maltreated and the wicked triumph? (*Zeller*, Philosophie der Griechen, III. Teil, I. Abt., 1880, pp. 398 seq. and 428.)

The same sentiment finds expression in the following verses of the Epicurean poet:—

"Nam quamvis rerum ignorem primordia quæ sint,
hoc tamen ex ipsis cæli rationibus ausim
confirmare aliisque ex rebus reddere multis,
nequaquam nobis divinitus esse creatam
naturam mundi: tanta stat prædita culpa."

(*Lucr.* II, 177-181 and V, 185-189.)

Although man owes his existence to the *Yang* and the *Yin* fluids, as we have seen, he is naturally born by propagation from his own species. Heaven does not specially come down to generate him. All the stories of supernatural births recorded in the Classics, where women were specially fecundated by the Spirit of Heaven, are inventions (p. 228). Human life lasts a certain time, a hundred years at most, then man dies (p. 226). A prolongation of life is impossible, and man cannot obtain immortality (p. 230):—"Of all the beings with blood in their veins, says our philosopher, there are none but are born, and of those endowed with life there are none but die. From the fact that they were born, one knows that they must die. Heaven and Earth were not born, therefore they do not die. Death is the correlate of birth, and birth the counterpart of death. That which has a beginning must have an end, and that which has an end, must necessarily have a beginning. Only that which is without beginning or end, lives for ever and never dies" (Chap. XXVIII).

To show that the human soul is not immortal and does not possess any personal existence after death *Wang Ch'ung* reasons as follows:—During life the *Yang* fluid, *i. e.* the vital spirit or the soul, adheres to the body, by death it is dispersed and lost. By its own nature this fluid is neither conscious, nor intelligent, it has no will and does not act, for the principle of the *Yang* or the heavenly fluid is unconsciousness, inaction, and spontaneity. But it acquires mental faculties and becomes a soul by its temporary connection with a body. The body is the necessary substratum of intelligence, just as a fire requires a substance to burn. By death "that which harbours intelligence is destroyed, and that which is called intelligence disappears. The body requires the fluid for its maintenance, and the fluid the body to become conscious. There is no fire in the world burning quite of itself, how could there be an essence without a body, but conscious of itself" (p. 375). The state of the soul after death is the same as that before birth. "Before their birth men have no consciousness. Before they are born, they form part of the primogenial fluid, and when they die, they revert to it. This primogenial fluid is vague and diffuse, and the human fluid a part of it. Anterior to his birth, man is devoid of consciousness, and at his death he returns to this original state of unconsciousness, for how should he be conscious?" (p. 374.)

Wang Ch'ung puts forward a number of arguments against immortality. If there were spirits of the dead, they would certainly manifest themselves. They never do, consequently there are none

(p. 373). Other animals do not become spirits after death, wherefore should man alone be immortal, for though the most highly organised creature, still he is a creature and falls under the general laws (p. 371). The vital spirit or soul is affected by external influences, it grows by nourishment, relaxes, and becomes unconscious by sleep, is deranged and partly destroyed by sickness, and the climax of sickness, death, which dissolves the body, should not affect it at all? (p. 376.)

At all times the dogma of immortality has been negated by materialistic philosophers. The line of arguments of the Greek as well as the Indian materialists is very much akin to that of *Wang Ch'ung*.

Epicurus maintains that, when the body decays, the soul becomes scattered, and loses its faculties, which cannot be exercised in default of a body:—καὶ μὴν καὶ διαλυομένου τοῦ ὅλου ἀπρσίματος ἡ ψυχὴ ἀσπείρεται καὶ οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ κινεῖται, ὥστ' οὐδ' αἰσθῆσιν κίετται. οὐ γὰρ ὅσον τε νοεῖν αὐτὴν αἰσθανομένην, μὴ ἐν τούτῳ τῷ συστήματι καὶ ταῖς κινήσεισι ταύταις χρημένην, ὅταν τὰ στεγάζοντα καὶ περιέχοντα μὴ τριαῖτ' ἢ εἰς νῦν οὔσα ἔχει ταύτας τὰς κινήσεις (*Diog. Laert. X, 65-66*).

He adds that an immaterial essence can neither act nor suffer, and that it is foolish to say that the soul is incorporeal:—τὸ δὲ κενὸν οὔτε ποιῆσαι οὔτε παθεῖν δύναται . . . οἱ λέγοντες ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχὴν ματαίζουσιν.

From the fact that the vital fluid is born with the body, that it grows, develops, and declines along with it, *Lucretius* infers that the fluid must also be dissolved simultaneously with the body, scattered into the air like smoke:—

“ergo dissolvi quoque convenit omnem animai
naturam, ceu fumus, in altas aëris auras;
quandoquidem gigni pariter pariterque videmus
crescere et, ut docui, simul ævo fessa fatisci.”

(*Lucr. III, 455-458*.)

What *Wang Ch'ung* asserts about the influence of sickness on the soul (p. 376), *Lucretius* expresses in the following pathetic verses:—

“Quin etiam morbis in corporis avius errat
sæpe animus: dementit enim delirique fatur,
interdumque gravi lethargo fertur in altum
æternunque soporem oculis nutuque cadenti;
unde neque exaudit voces nec noscere voltus
illorum potis est, ad vitam qui revocantes
circum stant lacrimis rorantes ora genasque,
quare animum quoque dissolvi fateare necessest,
quandoquidem penetrant in eum contagia morbi.”

(*Lucr. III, 463-471*.)

The interaction of body and mind, which thrive only, as long as they are joined together, and both decay, when they have been separated, the poet describes as follows:—

“Denique corporis atque animi vivata potestas
inter se coniuncta valent vitæque fruuntur:
nec sine corpore eum vitalis edere motus
sola potest animi per se natura nec autem
cassum animi corpus durare et sensibus uti.”

(*Lucr.* III, 556-560.)

As the tree does not grow in the sky, as fish do not live on the fields, and as blood does not run in wood, thus the soul cannot reside anywhere else than in the body, not in the clods of earth, or in the fire of the sun, or in the water, or in the air (*Lucr.* V. 133-134) and, when the body dies, it must become annihilated likewise.

“Denique in æthere non arbor, non æquore salso
nubes esse queunt, nec pisces vivere in arvis,
nec cruor in lignis neque saxis sucus inesse.
certum ac dispositum ubi quicquid crescat et iusit.
sic animi natura nequit sine corpore oriri
sola neque a nervis et sanguine longiter esse.”

(*Lucr.* III, 781-786.)

“quare, corpus ubi interiit, periisse necessest
confiteare animam distractam in corpore toto.”

(*Loc. cit.* 795-796.)

Of the *Chetnakas* it is said by *Sankara* that “seeing no soul, but body, they maintain the non-existence of soul other than body.”—“Thought, knowledge, recollection, etc. perceptible only where organic body is, are properties of an organized frame, not appertaining to exterior substances, or earth and other elements simple or aggregate, unless formed into such a frame.”

“While there is body, there is thought, and sense of pleasure and pain, none when body is not, and hence, as well as from self-consciousness it is concluded that self and body are identical.” (*H. T. Colebrooke*, *Miscellaneous Essays*, vol. II, p. 428 seq.)

The dictum that everyone is the child of his time applies to *Wang Ch'ung* also, free-thinker though he be. He has thrown over board a great many popular beliefs and superstitions, but he could not get rid of all, and keeps a good deal. His veneration of antiquity and the sages of old is not unlimited, but it exists and induces him to accept many of their ideas, which his unbiassed critical genius would probably have rejected. Like the majority

of his countrymen he believes in *Fate* and *Predestination*. However, his Fate is not Providence, for he does not recognise any Superior Being governing the world, and it has been considerably materialised. On a rather vague utterance of *Tse Hsia*, a disciple of *Confucius*, who probably never thought of the interpretation it would receive at the hands of *Wang Ch'ung*, he builds his theory:—"Life and death depend on Destiny, wealth and honour come from Heaven" (*Analects* XII, 5). The destiny, says *Wang Ch'ung*, which fixes the duration of human life, is the heavenly fluid, *i. e.* the vital force, with which man is imbued at his birth. This fluid forms his constitution. It can be exuberant, then the constitution is strong, and life lasts long; or it is scanty, then the body becomes delicate, and death ensues early. This kind of Fate is after all nothing else than the bodily constitution (pp. 318 and 226). In a like manner is wealth and honour, prosperity and unhappiness transmitted in the stary fluid, with which men are likewise filled at their birth. "Just as Heaven emits its fluid, the stars send forth their effluence, which keeps amidst the heavenly fluid. Imbibing this fluid men are born, and live, as long as they keep it. If they obtain a fine one, they become men of rank, if a common one, common people. Their position may be higher or lower, and their wealth bigger or smaller" (p. 318). Consequently this sort of Fate determining the amount of happiness which falls to man's share during his life-time, depends on the star or the stars under which he has been born, and can be calculated by the astrologers. This science was flourishing at *Wang Ch'ung's* time and officially recognised. On all important occasions the court astrologers were consulted.

Now, Fate, whether it be the result of the vital force or of the stary fluid, is not always definitive. It may be altered or modified by various circumstances, and only remains unchanged, if it be stronger than all antagonistic forces. As a rule "the destiny regulating man's life-time is more powerful, than the one presiding over his prosperity" (p. 317). If a man dies suddenly, it is of no use that the stary fluid had still much happiness in store for him. Moreover "the destiny of a State is stronger than that of individuals" (*loc. cit.*). Many persons are involved in the disaster of their country, who by Heaven were predetermined for a long and prosperous life.

The circumstances modifying man's original fate are often denoted as *Time*. Besides *Wang Ch'ung* distinguishes *Contingencies*, *Chances*, and *Incidents*, different names for almost the same idea (p. 322). These incidents may be happy or unhappy, they may

tally with the original destiny or disagree with it, completely change it, or be repulsed. If an innocent man be thrown into jail, but is released again, this unlucky contingency was powerless against his favourable destiny; whereas, when hundreds or thousands perish together in a catastrophe "the disaster they met with was so paramount that their good fate and thriving luck could not ward it off" (*cod.*).

We see *Wang Ch'ung's* Fate is not the inexorable decree of Heaven, the *εἰμαρμένη* of the Greeks, the *dira necessitas*, or the patristic predestination, being partly natural (vital fluid), partly supernatural (stary fluid), and partly chance.

Epicurus impugns fatalism, and so does *Mé Ti* and his school on the ground that fatalism paralyzes human activity and is subvertive of morality. There were scholars at *Wang Ch'ung's* time who attempted to mitigate the rigid fatalism by a compromise with self-determination. They distinguished three kinds of destiny:—the natural, the concomitant, and the adverse. Natural destiny is a destiny not interfered with by human activity. The concomitant destiny is a combination of destiny and activity both working in the same direction, either for the good or for the bad of the individual, whereas in the adverse destiny the two forces work in opposite directions, but destiny gets the upper hand (p. 318).

Wang Ch'ung repudiates this scholastic distinction, urging that virtue and wisdom, in short that human activity has no influence whatever on fate, a blind force set already in motion before the new-born begins to act (p. 321). There is no connection and no harmony between human actions and fate. Happiness is not a reward for virtue, or unhappiness a punishment for crimes. *Wang Ch'ung* adduces abundance of instances to show, how often the wise and the virtuous are miserable and tormented, while scoundrels thrive and flourish (Chap. XII). Therefore a wise man should lead a tranquil and quiet life, placidly awaiting his fate, and enduring what cannot be changed (p. 325).

In the matter of Fate *Wang Ch'ung* shares all the common prejudices of his countrymen. Fate, he thinks, can be ascertained by *astrology* and it can be foreseen from *physiognomics*, *omens*, *dreams*, and *apparitions* of ghosts and spirits. There are special *soi-disant* sciences for all these branches:—anthroposcopy, divination, oneiromancy, necromancy, etc.

Anthroposcopy pretends to know the fate not only from man's features and the lines of his skin (p. 227), but also from the osseous structure of the body and particularly from bodily abnormalities

(Chap. XXIV). Many such instances have been recorded in ancient Chinese books. Of features the physiognomists used to distinguish 70 different classes (p. 252). In accordance with this theory *Wang Ch'ung* opines that the vital fluid, the bearer of destiny, finds expression in the forms and features of the body, and can be read by the soothsayers. He remarks that a person's character may likewise be determined from his features, but that no regular science for this purpose has been developed (Chap. XXIV).

Of *Omens* or *Portents* there are auspicious and inauspicious ones, lucky or unlucky auguries. Freaks of nature, and rare specimens, sometimes only existing in imagination, are considered auspicious *e.g.* *sweet dew* and *wine springs* believed to appear in very propitious times, in the vegetable kingdom:—the *purple boletus*, and *auspicious grass*, in the animal kingdom:—the *phoenix*, the *unicorn*, the *dragon*, the *tortoise*, and other fabulous animals (p. 236). *Wang Ch'ung* discourses at great length on the nature and the form of these auguries. They are believed to be forebodings of the rise of a wise emperor or of the birth of a sage, and harbingers of a time of universal peace. Those Sages are oftentimes distinguishable by a *halo* or an *aureole* above their heads. The Chinese historical works are full of such wonderful signs. But all these omens are by no means intentionally sent by Heaven, nor responses to questions addressed to it by man. They happen spontaneously and by chance (p. 366), simultaneously with those lucky events, which they are believed to indicate. There exists, as it were, a certain natural harmony between human life and the forces of nature, manifested by those omens.

"*Dreams*, says *Wang Ch'ung*, are visions. When good or bad luck are impending, the mind shapes these visions" (p. 395). He also declares that dreams are produced by the vital spirit (p. 380), which amounts to the same, for the mind is the vital fluid. In *Wang Ch'ung's* time there already existed the theory still held at present by many Chinese that during a dream the vital spirit leaves the body, and communicates with the outer world, and that it is not before the awakening that it returns into the spiritless body. *Wang Ch'ung* combats this view, showing that dreams are images only, which have no reality. He further observes that there are direct and indirect dreams. The former directly show a future event, the latter are symbolical, and must be explained by the *oneirocritics*.

Wang Ch'ung denies the immortality of the soul, but at the same time he believes in Ghosts and Spirits. His ghosts, however,

are very poor figures, phantoms and semblances still less substantial than the Shades of Hades. They are unembodied apparitions, have no consciousness (p. 374), feel neither joy nor pain, and can cause neither good nor evil (Chap. XLII). They have human shape or are like mist and smoke (Chap. XLIV). The origin of ghosts and spirits is the same as that of the other manifestations of fate: features, omens, and dreams, namely the solar fluid and the vital force or *Yang*. "When the solar fluid is powerful, but devoid of the *Yin*, it can merely produce a semblance, but no body. Being nothing but the vital fluid without bones or flesh, it is vague and diffuse, and when it appears, it is soon extinguished again" (Chap. XVIII).

Consequently ghosts and spirits possess the attributes of the solar fluid:—"The fluid of fire flickers up and down, and so phantoms are at one time visible, and another, not. A dragon is an animal resorting from the *Yang* principle, therefore it can always change. A ghost is the *Yang* fluid, therefore it now appears and then absconds. The *Yang* fluid is red, hence the ghosts seen by people, have all uniform crimson colour. Flying demons are *Yang*, which is fire. Consequently flying demons shine like fire. Fire is hot and burning, hence the branches and leaves of trees, on which these demons alight, wither and die" (*ead.*). The solar fluid is sometimes poisonous, therefore a ghost being burning poison, may eventually kill somebody (Chap. XXIII).

Many other theories on ghosts were current at *Wang Ch'ung's* time, one of which very well agrees with his system, to wit that in many cases ghosts are visions or hallucinations of sick people. Others were of opinion that ghosts are apparitions of the fluid of sickness, some held that they are the essence of old creatures. Another idea was that ghosts originally live in men, and at their deaths are transformed, or that they are spiritual beings not much different from man. According to one theory they would be the spirits of cyclical signs (Chap. XVIII).

According to *Wang Ch'ung's* idea ghosts and spirits are only one class of the many wonders and miracles happening between heaven and earth. "Between heaven and earth, he says, there are many wonders in words, in sound, and in writing. Either the miraculous fluid assumes a human shape, or a man has it in himself, and performs the miracles. The ghosts, which appear, are all apparitions in human shape. Men doing wonders with the fluid in them, are sorcerers. Real sorcerers have no basis for what they say, and yet their lucky or unlucky prophecies fall from their lips spontaneously like the quaint sayings of boys. The mouth of boys

utters those quaint sayings spontaneously, and the idea of their oration comes to wizards spontaneously. The mouth speaks of itself, and the idea comes of itself. Thus the assumption of human form by the miracles, and their sounds are spontaneous, and their words come forth of their own accord. It is the same thing in both cases" (*loc. cit.*). The miraculous fluid may also assume the shape of an animal like the big hog foreboding the death of Duke Hsiang of Ch'i (*eod.*), or of an inanimate thing like the yellow stone into which *Chang Liang* was transformed (Chap. XXX).

b) Physics.

Wang Ch'ung does not discriminate between a transcendental Heaven and a material Sky. He knows but one solid Heaven formed of the Yang fluid and filled with air.

This Heaven appears to us like an upturned bowl or a reclining umbrella, but that, says *Wang Ch'ung*, is an optical illusion caused by the distance. Heaven and Earth seem to be joined at the horizon, but experience shows us that that is not the case. *Wang Ch'ung* holds that Heaven is as level as Earth, forming a flat plain (Chap. XX).

Heaven turns from East to West round the Polar Star as a centre, carrying with it the Sun, the Moon, and the Stars. The Sun and the Moon have their own movements in opposite direction, from West to East, but they are so much slower than that of Heaven, that it carries them along all the same. He compares their movements to those of ants crawling on a rolling mill-stone (*eod.*). *Plato* makes Heaven rotate like a spindle. The planets take part in this movement of Heaven, but at the same time, though more slowly, move in opposite direction by means of the $\sigma\phi\acute{o}\nu\delta\iota\lambda\alpha\iota$ forming the whirl (*Überweg-Heinze*, Geschichte der Philosophie, vol. I, p. 180).

Heaven makes in one day and one night one complete circumvolution of 365 degrees. One degree being calculated at 2,000 Li, the distance made by Heaven every 24 hours measures 730,000 Li. The sun proceeds only one degree = 2,000 Li, the Moon 13 degrees = 26,000 Li. *Wang Ch'ung* states that this is the opinion of the Literati (*eod.*). Heaven's movement appears to us very slow, owing to its great distance from Earth. In reality it is very fast. The Chinese mathematicians have computed the distance at upwards of 60,000 Li. The Taoist philosopher *Huai Nan Tse* avers that it measures 50,000 Li (Chap. XIX).

The body of the Earth is still more solid than that of Heaven and produced by the *Yü* fluid. Whereas Heaven is in constant motion, the Earth does not move (Chap. XX). It measures 10,000 million square Li, which would be more than 2,500 million square-km., and has the shape of a rectangular, equilateral square, which is of course level. *Wang Ch'ung* arrives at these figures in the following way. The city of *Loyang* in *Honan* is by the Chinese regarded as the centre of the world and *Annam* or *Jih-nan* as the country over which the sun in his course reaches the southermost point. *Annam* therefore would also be the southern limit of the Earth. The distance between *Loyang* and *Annam* is 10,000 Li. Now, Chinese who have been in *Annam* have reported that the sun does not reach his south-point there, and that it must be still further south. *Wang Ch'ung* assumes that it might be 10,000 Li more south. Now *Loyang*, though being the centre of the known world *i. e.* China, is not the centre of the Earth. The centre of the Earth must be beneath the Polar Star, the centre of Heaven. *Wang Ch'ung* supposes the distance between *Loyang* and the centre of the Earth below the pole to be about 30,000 Li. The distance from the centre of the Earth to its southern limit, the south-point of the sun, thus measuring about 50,000 Li, the distance from the centre to the north-point must be the same. That would give 100,000 Li as the length of the Earth from north to south, and the same number can be assumed for the distance from east to west (Chap. XIX).

The actual world (China) lies in the south-east of the universe (Chap. XX). This peculiar idea may owe its origin to the observation that China lies south of the Polar Star, the centre of Heaven, and that at the east-side China is bordered by the ocean, whereas in the west the mainland continues.

Tsou Yen, a scholar of the 4th cent. B.C. has propounded the doctrine that there are Nine Continents, all surrounded by minor seas, and that China is but one of them, situated in the south-east. Beyond the Nine Continents there is still the Great Ocean. *Wang Ch'ung* discredits this view, because neither the Great *Yü*, who is believed to have penetrated to the farthest limits of the Earth and to have written down his observations in the *Shan-hai-king*, nor *Huai Nan Tse*, who had great scholars and experts in his service, mention anything about different continents (Chap. XIX).

This Earth is high in the North-West and low in the South-East, consequently the rivers flow eastwards into the ocean (Chap. XX). This remark again applies only to China, which from the table land of Central Asia slopes down to the ocean, where all her big rivers flow.

Among the celestial bodies the *Sun* is the most important. He is a star like the Moon and the Planets, consisting of fire. His diameter has been found to measure 1,000 Li. The Sun follows the movement of Heaven, but has his own at the same time. The common opinion that the sun and the other stars are round is erroneous. They only appear so by the distance. The Sun is fire, but fire is not round. The meteors that have been found, were not round. Meteors are stars, ergo the stars are not round (*loc. cit.*).

At noon, when the Sun is in the zenith, he is nearer to us than in the morning or the evening, because the perpendicular line from the zenith to the earth is shorter than the oblique lines, which must be drawn at sunrise or sunset. It is for this reason also that the sun is hottest, when he is culminating. That the Sun in the zenith appears smaller than, when he rises or sets, whereas, being nearer then, he ought to be bigger, is because in bright daylight every fire appears smaller than in the darkness or at dawn (*eod.*).

This question has already been broached by *Lieh Tse* V. 9 who introduces two lads disputing about it, the one saying that the Sun must be nearer at sunrise, because he is larger then, the other retorting that at noon he is hottest, and therefore must be nearest at noon. *Confucius* is called upon to solve the problem, but cannot find a solution.

Wang Ch'ung is much nearer the truth than *Epicurus*, whose notorious argument on the size of the sun and the moon, is not very much to his credit. He pretends that the stars must be about the size, which they appear to us, because fires did not lose anything of their heat, or their size by the distance (*Diog. Laert.* X, 91), which is an evident mis-statement. *Lucretius* repeats these arguments (*Lucr.* V, 554-582).

The different lengths of day and night in winter and summer *Wang Ch'ung* attributes to the shorter and longer curves described by the Sun on different days. In his opinion the Sun would take 16 different courses in heaven during the year. Other scholars speak of 9 only (*eod.*). *Wang Ch'ung* is well acquainted with the winter and summer *Solstices* and the vernal and autumnal *Equinoxes* (*eod.*).

Whereas the *Sun* consists of fire, the *Moon* is water. Her apparent roundness is an illusion; water has no definite shape (*eod.*). Of the movement of the Moon we have already spoken. In Chinese natural philosophy the Moon is always looked upon as

the opposite of the Sun. The Sun being the orb of day and light is *Yang*, fire, consequently the Moon, the companion of night and darkness, must be *Yin*, water. The Sun appears brilliant and hot like a burning fire, the Moon pale and cool like glistening water. What wonder that the ancient Chinese should have taken her for real water, for *Wang Ch'ung* merely echoes the general belief.

In the matter of *Eclipses* *Wang Ch'ung* does not fall in with the view of many of his time, to the effect that the Sun and the Moon over-shadow and cover one another, nor with another theory explaining the eclipses by the preponderance of either of the two fluids, the *Yin* or the *Yang*, but holds that by a spontaneous movement of their fluids the Sun or the Moon shrink for a while to expand again, when the eclipse is over. He notes that those eclipses are natural and regular phenomena, and that on an average an eclipse of the Sun occurs every 41 or 42 months, and an eclipse of the Moon every 180 days (*cod.*).

Epicurus and *Lucretius* are both of opinion that the fading of the Moon may be accounted for in different ways, and that there would be a possibility that the Moon really decreases *i. e.* shrinks together, and then increases again (*Diog. Laert.* X, 95; *Lucr.* V, 719-724).

Wang Ch'ung is aware that *ebb* and *high-tide* are caused by the phases of the Moon, and that the famous "Bore" at *Hangchow* is not an ebullition of the River, resenting the crime committed on *Wu Tse Hsü*, who was unjustly drowned in its waters (p. 228).

The *Stars* except the Five Planets, which have their proper movement, are fixed to Heaven, and turn round with it. Their diameter has been estimated at about 100 Li *viz.* $\frac{1}{10}$ of the diameter of the Sun. That they do not appear bigger to us than eggs is the effect of their great distance (Chap. XX). They are made of the same substances as the Sun and the Moon and the various things, and not of stone like the meteors. They emit a strong light. The Five Planets:—Venus, Jupiter, Mercury, Mars, and Saturn consist of the essence of the Five Elements:—water, fire, wood, metal, and earth. The fact that the Five Planets are in Chinese named after the Five Elements:—The Water Star (Mercury), the Fire Star (Mars), etc. must have led *Wang Ch'ung* to the belief that they are actually formed of these elements. The language must also be held responsible for another error into which *Wang Ch'ung* has fallen. He seems to believe that the stars and constellations are really what their Chinese names express *e. g.*, that there are hundreds of officials and two famous charioteers in

Heaven, who by emitting their fluid. shape the fate of men, (p. 318) and that the 28 *Solar Mansions* are actually celestial postal stations (Chap. XIX). It is possible however that the intimations of *Wang Ch'ung* to this effect are not to be taken literally, and that he only makes use of the usual terminology without attaching to them the meaning which his words would seem to imply. We are sometimes at a loss to know, whether *Wang Ch'ung* speaks his mind or not, for his words are often only rhetorical and dialectical devices to meet the objections of his opponents.

Wang Ch'ung's ideas on *Meteors* and *Shooting Stars* are chiefly derived from some classical texts. He comes to the conclusion that such falling stars are not real stars, nor stones, but rain-like phenomena resembling the falling of stars (Chap. XX).

Rain is not produced by Heaven, and, properly speaking, does not fall down from it. It is the moisture of earth, which rises as mist and clouds, and then falls down again. The clouds and the fog condense, and in summer become *Rain* and *Dew*, in winter *Snow* and *Frost* (cod.). There are some signs showing that it is going to rain. Some insects become excited. Crickets and ants leave their abodes, and earth-worms come forth. The chords of guitars become loose, and chronic diseases more virulent. The fluid of rain has this effect (p. 289).

The same holds good for *Wind*. Birds foresee a coming storm, and, when it is going to blow, become agitated. But *Wang Ch'ung* goes farther and adopts the extravagant view that wind has a strange influence on perverted minds, such as robbers and thieves, prompting them to do their deeds, and that by its direction it influences the market-prices. From its direction moreover, all sorts of calamities can be foreseen such as droughts, inundations, epidemics, and war (p. 291). There is a special science for it, still practised to-day by the Imperial Observatory at *Peking*.

Heat and *Cold* correspond to fire and water, to the regions, and to the seasons. Near the fire it is hot, near the water, cool. The *Yang* fluid is the source of heat, the *Yin* fluid that of cold. The South is the seat of the *Yang*, the North of the *Yin*. In summer the *Yang* fluid predominates, in winter the *Yin*. The temperature can never be changed for man's sake, nor does Heaven express its feelings by it. When it is cold, Heaven is not cool, nor is it genial and cheerful, when it is warm (Chap. XXI).

When the *Yin* and the *Yang* fluids come into collision, we have *Thunder* and *Lightning* (p. 306). The fire of the sun colliding with the water of the clouds causes an explosion, which is the

thunder. Lightning is the shooting forth of the exploding air (Chap. XXII, XXIX). *Wang Ch'ung* alleges 5 arguments to prove that lightning must be fire (Chap. XXII). He ridicules the idea that thunder is Heaven's angry voice, and that with its thunderbolt it destroys the guilty. "When lightning strikes, he says, it hits a tree, damages a house, and perhaps kills a man. But not unfrequently a thunder-clap is without effect, causing no damage, and destroying no human life. Does Heaven in such a case indulge in useless anger?" And why did it not strike a fiend like the Empress *Lü Hou*, but often kills sheep and other innocent animals? (*cod.*) *Lucretius* asks the same question:—

"Quod si Iuppiter atque alii fulgentia divi
terrifico quatunt sonitu caelestia templa
et jaciunt ignem quo quicquid cumque voluptas,
cur quibus incautum scelus aversabile cumquæst
non faciunt icti flammæ ut fulguris halent
pectore perfixo, documen mortalibus acre,
et potius nulla sibi turpi conscius in re
volvitur in flammis innoxius inque peditur
turbine caelesti subito correptus et igni?
cur etiam loca sola petunt frustra laborant?"

(*Lucr.* VI, 380-389).

The poet states that tempests are brought about by the conflict of the cold air of winter with the hot air of summer. It is a battle of fire on the one, and of wind and moisture on the other side. Lightning is fire (*cod.* 355-375). Thunder is produced by the concussion of the clouds chased by the wind (*cod.* 94 seq.).

c) Ethics.

In the *Lun-hêng*, ethical problems take up but a small space. Probably *Wang Ch'ung* has treated them more in detail in his lost work, the *Chi-su-chieh-yi* "Censures on Morals." In the *Lun-hêng* they are touched upon more incidentally.

Men are all endowed with the same heavenly fluid, which becomes their vital force and their mind. There is no fundamental difference in their organisation. But the quantity of the fluids varies, whence the difference of their characters. "The fluid men are endowed with, says *Wang Ch'ung*, is either copious or deficient, and their characters correspondingly good or bad" (Chap. XXXI). *Epicurus* explains the difference of human characters by the different mixture of the four substances constituting the soul.

The vital fluid embraces the Five Elements of Chinese natural philosophy: Water, fire, wood, metal, and earth, which form the Five Organs of the body: the heart, the liver, the stomach, the lungs, and the kidneys. These inner parts are the seats of the Five Virtues:—benevolence, justice, propriety, knowledge, and truth (p. 285). The Five Virtues are regarded as the elements of human character and intelligence. Thus the quantity of the original fluid has a direct influence upon the character of the person. A small dose produces but a small heart, a small liver, etc. and these organs being small the moral and mental qualities of the owner can be but small, insufficient, bad. The copiousness of the fluid has the opposite result.

The Five Organs are the substrata of the "Five Virtues." Any injury of the former affects the latter. When those organs become diseased, the intellect loses its brightness, and morality declines, and, when these substrata of the mind and its virtues are completely destroyed by death, the mind ceases likewise (p. 375).

Being virtually contained in the vital or heavenly fluid, the Five Virtues must come from Heaven and be heavenly virtues (Chap. XLIII). Heaven is unconscious and inactive, therefore it cannot practise virtue in a human way, but the results of the spontaneous movement of the heavenly fluid are in accordance with virtue. It would not be difficult to qualify the working of nature as benevolent, just, and proper, which has been done by all religions, although unconscious benevolence and unconscious justice are queer notions, but how about unconscious knowledge and unconscious truth, the last of the Five Virtues? *Wang Ch'ung* finds a way out of this *impasse*:—"The heart of high Heaven, he says, is in the bosom of the Sages," an idea expressed already in the *Liki* (Cf. *Legge's* transl. Vol. I, p. 382). Heaven feels and thinks with their hearts (p. 308 seq.). Heaven has no heart of its own, but the heart of the Sages as well as of men in general are its hearts, for they have been produced by the heavenly fluid. This fluid, originally a shapeless and diffuse mass, cannot think or feel by itself. To become conscious it requires an organism. In so far it can be said that by consulting one's own heart, one learns to know the will of Heaven, that "Heaven acts through man" and that "when it reprimands, it is done through the mouths of Sages" (*ead.*).

Wang Ch'ung does not enter upon a discussion on what the moral law really is, and why it is binding. He simply takes the Five Virtues in the acceptation given them by the Confucianists. But he ventilates another question, which has been taken up by

almost all the moralists from *Mencius* downward, that of the original goodness or badness of human nature. *Wang Ch'ung* acquaints us with the different views on this subject. The two extremes are represented by *Mencius*, who advocates the original goodness, and by *Hsiün Tse*, who insists upon its badness. There are many compromises between these two contrasting theories. *Wang Ch'ung* himself takes a middle course, declaring that human natural disposition is sometimes good, and sometimes bad, just as some people are by nature very intelligent, while others are feeble-minded (Chap. XXXII).

Original nature may be changed by external influences. Good people may become bad, and bad ones may reform and turn good. Such results can be brought about by intercourse with good or bad persons. With a view to reforming the wicked the State makes use of public instruction and criminal law (Chap. XXXI). *Wang Ch'ung* adopts the classification of *Confucius*, who distinguishes average people and such above and below the average (*Analects* VI, 19). "The character of average people," he says, "is the work of habit. Made familiar with good, they turn out good, accustomed to evil, they become wicked. Only with extremely good, or extremely bad characters habit is of no avail." These are the people above and below the average. Their characters are so inveterate, that laws and instructions are powerless against them. They remain what they are, good or bad (Chap. XXXII).

The cultivation of virtue is better than the adoration of spirits, who cannot help us (Chap. XLIV). Yet it would be a mistake to believe that virtue procures happiness. Felicity and misfortune depend on fate and chance, and cannot be attracted by virtue or crime (Chap. XXXVIII). On the whole *Wang Ch'ung* does not think much of virtue and wisdom at all. He has amalgamated the Confucian Ethics with his system as far as possible, but the Taoist ideas suit him much better and break through here and there. The Taoists urge that virtue and wisdom are a decline from man's original goodness. Originally people lived in a state of quietude and happy ignorance. "Virtuous actions were out of the question, and the people were dull and beclouded. Knowledge and wisdom did not yet make their appearance" (p. 280). They followed their natural propensities, acted spontaneously, and were happy. Such was the conduct of the model emperors of antiquity, *Huang T'i*, *Yao*, and *Shun*. They lived in a state of quietude and indifference, did not work, and the empire was governed by itself (p. 278). They merely imitated Heaven, who's principle is spontaneity and in-

action. Now-a-days this high standard can only be attained by the wisest and best men. "A man with the highest, purest, and fullest virtue has been endowed with a large quantity of the heavenly fluid, therefore he can follow the example of Heaven, and be spontaneous and inactive like it" (*loc. cit.*). He need not trouble about virtue, or act on purpose, for he is naturally virtuous, and all his spontaneous deeds are excellent. The majority of people, however, cannot reach this height. Having received but a small quota of the heavenly fluid, they cannot follow its example, and become active. They practise the routine virtues, which for the superior man, who naturally agrees with them, are of little importance.

d) Critique.

Wang Ch'ung not only criticises the common ideas, superstitions, and more or less scientific theories current at his time, but he also gives his judgment upon the principal scholars, whose tenets he either adopts or controverts, and it is not without interest to learn, how he values well known philosophers and historians.

a) *Philosophers.*

Of all philosophers by far the most frequently cited is *Confucius*. In *Wang Ch'ung's* estimation he is the Sage of China. He calls him the "Nestor in wisdom and virtue, and the most eminent of all philosophers" (Chap. XXXII). *Wang Ch'ung* seems to believe that he has won his cause, whenever he can quote *Confucius* as his authority, and that with a dictum of the Sage he can confound all his adversaries. In quoting *Confucius* he uses great liberty, interpreting his utterances so as to tally with his own views. But this veneration does not prevent him from criticising even *Confucius*. He thinks it necessary to vindicate himself from the charge of impiety and immorality, intimating that even Sages and Worthies are not infallible and may err sometimes (Chap. XXXIII). He might have done anything else, but this offence the Literati will never condone. His attacks on *Confucius* are very harmless and not even very clever. He does not impugn the Confucian system, which on the contrary he upholds, though he departs from it much farther than he himself knows. His method consists in hunting up contradictions and repugnancies in the *Analects*. He not seldom constructs a contradiction, where there is none at all, by putting much more into the words of *Confucius* than they contain. He forgets

that in freely talking with friends or pupils—and the Analects are nothing else than such conversations—one does not weigh every word. Besides the peculiar circumstances and the form of mind of the speaker must be taken into consideration, which *Wang Ch'ung* often neglects. In short, the essay on *Confucius* is in no way a master-piece of criticism and not worth the fuss made about it.

Mencius, the second Sage, is also very often mentioned. *Wang Ch'ung* holds him in high esteem, but treats his work in the same way as the Analects. The objections raised keep more or less on the surface, and do not affect the substance of his doctrine.

The highest praise is bestowed on *Yang Hsiung*, another famous Confucianist of the Han epoch. *Wang Ch'ung* compares the historian *Sse Ma Ch'ien* with the Yellow River and *Yang Hsiung* with the Han (Chap. XXXVII). He rose like a star (p. 261), and his chief work, the *T'ai-hsüan-ching* was a creation (p. 268).

Like *Huai Nan Tse*, *Wang Ch'ung* very often mentions *Mé Ti* conjointly with *Confucius* as the two great Sages of antiquity. At that time the fame of *Confucius* had not yet eclipsed the philosopher of mutual love. Though appreciating him, *Wang Ch'ung* rejects his system as unpractical, maintaining that its many contradictions have prevented its spreading (Chap. XXXVII). The Méhists believe in ghosts and spirits and adore them, imploring their help. At the same time they neglect the funerals and the dead, and they deny the existence of fate.

When *Lao Tse* is referred to, he is usually introduced together with *Huang Ti*, who like *Lao Tse* is looked upon as the father of Taoism. They are both called truly wise (p. 278). The Taoist school established the principle of spontaneity and inaction. The philosophy of *Wang Ch'ung* is to a great extent based on their doctrines without, however, becoming Taoistic, for he leaves out the quintessence of their system, *Tao*, nor will he have anything of their transcendentalism, mysticism or other extravagancies.

Wang Ch'ung is well acquainted with the Taoist writer *Huai Nan Tse*, from whose work he freely culls, oftener than he mentions him. He refutes the legend that *Huai Nan Tse* by his alchemical studies obtained immortality, and with his entire household, including his dogs and poultry ascended to Heaven, submitting that he either was beheaded for some political intrigues or committed suicide (Chap. XXVIII).

Against *Han Fei Tse*, who wrote on the theory of government and legislation, and whose writings are strongly tainted with Taoism, *Wang Ch'ung* shows a pronounced antipathy. He most

vehemently attacks him for having declared the scholars and literati to be useless grubs in the State. *Han Fei Tse* was of opinion that rewards and punishments were sufficient to keep up order. *Wang Ch'ung* objects that in his system virtue has no place. *Han Fei Tse* despises divination, which *Wang Ch'ung* defends. *Han Fei Tse* was much appreciated by the Emperor *Ch'in Shih Huang Ti*, a great admirer of his works, which, however, did not hinder the tyrant from condemning him to death for some political reason.

It is passing strange that the great Taoist philosophers *Lieh Tse* and *Chuang Tse* are not once named. Were they so little read at *Wang Ch'ung's* time, that he did not know them? Some of his stories are told in *Lieh Tse* likewise with nearly the same words, but it does not follow, that they must be quoted from *Lieh Tse*, for such narrations are often found in several authors, one copying from the other without acknowledging his source.

A scholar, of whom *Wang Ch'ung* speaks very often is *Tung Chung Shu*, a very prolific writer of the 2nd cent. B.C. He was said by many to have completed the doctrine of *Confucius*, while others held that he had perverted it. *Wang Ch'ung* thinks that both views are wrong (Chap. XXXVII). *Tung Chung Shu* devoted his labours to the *Ch'un-ch'iu*, but he also wrote on the magical arts (p. 264) and on Taoism. *Wang Ch'ung* says that his arguments on Taoist doctrines are very queer, but that his ideas on morals and on government are excellent. In human nature *Tung Chung Shu* distinguishes between natural disposition and feeling. The former, he says, is the outcome of the *Yang* principle and therefore good, the feelings are produced by the *Yin* and are therefore bad (Chap. XXXII). *Tung Chung Shu* seems to have been the inventor of a special rain-sacrifice. The figure of a dragon was put up to attract the rain. *Wang Ch'ung* stands up for it with great fervour and attempts to prove its efficacy (p. 235, N. 47).

Of *Tsou Yen* many miracles were already related at *Wang Ch'ung's* time. He rejects them as fictions. *Tsou Yen's* writings were brilliant, he says, but too vague and diffuse (Chap. XXXVII). With his above mentioned theory of the Nine Continents *Wang Ch'ung* does not agree.

The sophist *Kung Sun Lung* as well as *Kuan Tse* and *Shung Yang*, who both have philosophised on the State, are rather severely dealt with (Chap. XXXVII). On the other hand *Wang Ch'ung* is very lavish in his praise of the writers of the *Han* time viz. *Liu Hsiang*, *Lu Chia*, author of the *Hsin-yü*, a work on government, *Huan Chün Shan*, author of the *Hsin-lun*, and *Huan K'uan*, who wrote the

Yen-t'ieh-lun, a work on finance and other State questions. Besides *Wang Ch'ung* gives the names of a number of his contemporaries to whom he predicts immortality, but he has been a bad prophet, for save one they are all forgotten now.

β) *Historians.*

It was a great controversy during the *Han* epoch, which commentary to the *Ch'un-ch'iu* was the best. The *Tso-chuan* had not yet secured the position, it holds now; many scholars gave the preference to the works of *Kung Yang* or *Ku Liang*. *Wang Ch'ung* avers that *Tso Ch'iu Ming's Tso-chuan* surpasses all the others, and that having lived nearer to *Confucius'* time than the other commentators, *Tso Ch'iu Ming* has had more facilities to ascertain the views of the Sage and to give them in their purest form. *Wang Ch'ung* confirms that the *Kuo-yü* is also the work of *Tso ch'iu Ming* (Chap XXXVII). Many of *Wang Ch'ung's* stories and myths are taken from the *Tso-chuan*.

Of the *Lü-shih-ch'un-ch'iu* of *Lü Pu Wei*, an important work for antique lore, *Wang Ch'ung* says that it contains too much of the marvellous.

To illustrate his theories *Wang Ch'ung* often lays the *Shi-chi* under contribution. Of its author, *Sse Ma Ch'ien*, he speaks with great deference, and regards him as the greatest writer of the *Han* period. What he reproaches him with, is that *Sse Ma Ch'ien* too often leaves us in the dark as to his own opinion on a question, stating only the bare facts, or giving two different versions of the same event without deciding, which is the correct one (*loc. cit.*).

Pan Ku, *Wang Ch'ung's* contemporary and the son of his teacher *Pan Piao*, is lauded for his good verses and memorials (*loc. cit.*). He is the one contemporary of our philosopher, who really has become immortal by his great work, the *Han-shu*. At *Wang Ch'ung's* time it had not yet appeared, and so is never referred to. It was completed and published after *Pan Ku's* death by his sister *Pan Chao*.

That he possesses some abilities in the field of literary and historical critique himself, *Wang Ch'ung* shows in his remarks on the origin and history of the Classics. He tells us, how they were composed, how discovered after the Burning of the Books, how handed down, and how divided into books and chapters (Chap. XXXVI). In spite of his profound veneration for the classical literature he does not hesitate to censure those passages, which do not find his approval, or to expose the exaggerations and fables

with which they teem (p. 231, N. 27). In like manner he is indefatigable in detecting Taoist fictions and inventions and in reducing them to their true measure, for it does not satisfy him to demonstrate their impossibility; he desires to find out, how they originated (p. 230, N. 24). He combats the legends which have found their way into the historical literature, although they are less frequent than in the Taoist works (p. 230, N. 25-26). The entire *Lun-hêng* is a big battle against these errors. His discussions would seem sometimes a little lengthy, and the subject not to require such an amount of arguments, for we would prove the same with a few words, or not discuss it at all, the proposition being for us self-evident. We must however bear in mind, that what for us now is self-evident and indisputable, was not so for the Chinese, for whom *Wang Ch'ung* wrote his book, and that to shake them in their deep-seated persuasions a huge apparatus of logic was necessary. Even then probably the majority held fast to their preconceptions. The triumphant march of logic is checked, as soon as sentiment and prejudice comes in.

Historically *Wang Ch'ung* takes another point of view than his contemporaries, who for the most part took little interest in their own time, and let their fancies wander back to the golden age of remote antiquity. *Wang Ch'ung* is more modern than most Chinese of the present day. He was of opinion that the *Han* dynasty was as good, even better than the famous old dynasties (p. 236, N. 56). Five essays bear upon this thesis. His reasoning is very lame however, for instead of speaking of the government, he only treats of the auspicious portents proving the excellence of the ruling sovereigns.

e) Religion and Folklore.

The religion of the Chinese at the *Han* time was a cult of nature combined with ancestor worship. They regarded certain parts of nature and certain natural phenomena as spirits or as animated by spirits, and tried to propitiate them and the ghosts of their ancestors by prayers and sacrifices. Convinced that these spirits and ghosts could help them, or do them harm, as they chose, they contrived to win their good graces, praying for happiness, imploring them to avert evil, and showing their gratitude for received benefits by their offerings.

. The chief deities worshipped during the *Chou* period were:—

Heaven and its parts:—the *Sun*, the *Moon*, and the *Stars*. Among the latter the *Five Planets* take the first place, but the 28 *Solar Mansions* and other constellations, such as the *Dipper* and the *Stars of Longevity* were likewise adored.

Earth and its parts, *Mountains* and *Rivers*, the *Soil*, and the *Grain* growing on it, and some of its phenomena:—*Earth-quakes*, *Water* (Inundations), and *Droughts*.

Meteorological phenomena:—*Wind* and *Rain*, *Heat* and *Cold*, *Thunder* and *Lightning*.

The *Four Seasons* and the *Four Quarters*.

The *Five Parts of the House*:—The *Gate*, the *Door*, the *Wall*, the *Hearth*, and the *Court*.

Deified Heaven was often looked upon as an emperor, the Emperor on High or the Supreme Ruler, and so were the Planets, called the Blue, Red, Yellow, White, and Black Emperors. The other stars and constellations were their officials. All these deities have, as a rule, no distinct personality, and still quite clearly show the traces of their origin. The "Prince of the Wind," the "Master of Rain," the "Thunderer," the "Door God," and the "Spirit of the Hearth" or "Kitchen God" were perhaps more than the others apprehended as personal gods.

The Spirits of the *Soil* and *Grain* were at the outset probably not different from the other spirits animating nature, but according to very old traditions two persons:—*Kou Lung* and *Ch'i* have after their deaths been deified and raised to the rank of tutelary genii of the land and grain. These apotheoses of men after their death became more frequent in later ages. Under the *Ch'in* dynasty *Ch'ih Yu*, a legendary personage renowned for his military exploits, was worshipped as *War God*. The three sons of the mythical emperor *Chuan Hsi* after their death became *Water Spirits* and *Spirits of Epidemics*, and a woman, who had died in childbed, and whose ghost had appeared to somebody after her decease, was made *Princess of Demons* under the *Han* dynasty.

Here we have ancestral worship. Every family used to revere the ghosts of its deceased ancestors, but only in such exceptional cases as those quoted above did these ghosts later on become national gods.

The cult of the afore-mentioned deities was continued during the *Han* epoch, and with some few alterations has gone on up to the present day. It is the State religion of China, sanctioned by Government, and practised by the Son of Heaven and his highest officials. Buddhism and Taoism are only tolerated. Confucianism

is no religion, but the official moral system, which completely agrees with the cult of nature.

The *sacrifices* to the spirits of nature were in ancient times performed by the Emperor, the Feudal Princes, and the officials, acting as high-priests for their people. The people used to sacrifice only to their own ancestors and to the Spirits of the Door or the Hearth. The oblations were burnt-offerings of animals and libations of wine. There was no clergy to mediate between the gods and the people. These rules were less strictly observed during the *Han* epoch, when occasionally priests sacrificed in the place of the Emperor, and even priestesses were allowed to make offerings in their temples. In out-of-the-way places, where no officials were near, the people could themselves worship the gods, whose service else was incumbent upon the magistrates (cf. Chap. XLI, XLI and *Shi-chi* chap. 27-28).

Wang Ch'ung asserts that most of these sacrifices are superfluous, because the deities thus honoured are merely parts of others, to which offerings are made likewise. The Sun, the Moon, and the Stars are parts of Heaven. They must participate in the oblations offered to Heaven, why then give them special sacrifices to boot? With Mountains and Rivers, the Soil and Grain, which are the constituent parts of Earth, it is the same. Would any reasonable person, irrespective of his usual meals, specially feed his limbs? (Chap. XLI.)

Moreover, spirits and ghosts cannot enjoy the sacrifices, for there are none, at least not personal beings, as people seem to imagine (Chap. XLIV). If they were air, they could not eat nor smell, and if they had a body, it would be so enormous, that men could never satisfy their appetite. How should they feed the Earth or even a Mountain or a River? (*cod.* and Chap. XLI.) Being formed of the shapeless fluid, ghosts and spirits can neither feel nor act, consequently they cannot do anything for man nor against him. Ergo by sacrifices he does not obtain his end, divine protection (Chap. XLII). Therefore sacrifices can be nothing more than symbolical acts, showing the gratitude and the affection of the sacrificer. He is thankful for all the kindness he has received from Heaven and Earth, and from his parents and forefathers (*cod.*). Sacrifices are manifestations of the piety of him, who offers them, but their omission cannot have any evil consequence.

Exorcism is the correlate of prayers and sacrifices. The ancient Chinese used to practise it particularly with the Spirit of Sickness, whom they expelled. *Wang Ch'ung* thinks it as useless as

sacrifices, for, says he, provided the spirits are mist and vapours, they cannot do any harm, should they really exist, however, then they would indubitably not allow themselves to be driven off. They would not only offer resistance, but also resent the affront, and take their revenge upon the exorcist (Chap. XLIV).

Primitive Chinese religion has not produced a mythology worth speaking of, but a variety of superstitions have clustered around it. Some of them *Wang Chung* brings to our notice. The principle aim of Chinese religion is to obtain happiness and to remove evil. But it does not suffice to worship the spirits, one must also avoid such actions, as might bring down misfortune. In the popular belief there is a certain mystic connection, a sort of harmony between fate and human activity, though one does not see how. When the Yamen officials are very bad, the number of tigers increases so much, that plenty of people are devoured by them. The rapacity of the underlings is believed to cause grubs and insects to eat grain (p. 235, N. 48-49). It is dangerous to extend a building to the west, one must not see women who recently have given birth to a child, and children born in the first or the fifth months should not be brought up, for they will be the cause of their parents death (p. 239, N. 68). Exceptional precautions must be taken in building a new house (p. 240, N. 74).

For most actions in every-day-life the time chosen is of the utmost importance. An unlucky time spoils everything. The Chinese at the *Han* epoch had not only their *dies fasti* and *nefasti*, but propitious and unpropitious years, months, days, and hours. Special books gave the necessary information. For some actions certain lucky days had to be chosen, for others certain unlucky ones had to be avoided. Special days were assigned for the commencing of a new-building or for funerals. Bathing on certain days, women were sure to become lovely, on others they would become ill-favoured. Moving one's residence one should avoid a collision with the Spirit of the North, *T'ai Sui* (p. 239, N. 70, 72, 73). People neglecting these rules would fall in with malignant spirits, or meet with evil influences. These ideas have come down to our time, and are still cherished by the majority of the Chinese. The calendar published every year by the Board of Astronomy serves them as a guide, noting that which may be safely done on each day, and that which may not. *Wang Chung* has done his best to eradicate these superstitions, showing their unreasonableness and futility, as we see with little success, so deeply are they still rooted in the Chinese mind after nearly two thousand years.

4. Table of Contents of the Lun-hêng.

BOOK I.

1. Chap. I. *Fêng-yü* 逢遇.

This chapter treats of the relation between officers and their sovereign. To be appreciated and successful an official must find the right prince, who understands him and puts him in the right place. One must not make the successful responsible for their success, or the unsuccessful for their failure, because not their talents, but time and circumstances are decisive.

2. Chap. II. *Lei-hai* 累害.

The difficulties and annoyances which people have to endure come from abroad, and are not the result of their own works. Therefore they must not be blamed. Fear and good conduct have no influence on fortune or misfortune. "Fortune is what we obtain without any effort of our own, and misfortune what happens to us without our co-operation." The chief annoyances of officials at the court and in the provinces are slanderous reports of envious persons. Three kinds of calumnies are distinguished. The wise do not feel troubled about this, and lead the life which most suits them.

*3. Chap. III. *Ming-lu* 命祿 (On Destiny and Fortune).

Destiny predetermines the length of man's life, and whether he shall be rich and honourable, or poor and mean. There is no correspondence between human virtue and fate. The wicked and the unintelligent are very often happy, whereas men endowed with the highest faculties and the noblest character perish in misery, as is shown by various examples from history. The knowing, therefore, do not hunt after happiness, but leave everything to Heaven, suffering with equanimity what cannot be avoided, and placidly awaiting their turn. The opinions of several philosophers holding similar views are given.

*4. Chap. IV. *Ch'i-shou* 氣壽 (Long Life and Vital Fluid).

There are two kinds of fate, the one determining the events of life, the other its length. The length of life depends on the

Note:—The chapters marked with an asterisk have been translated.

quantity of the vital fluid received at birth. Accordingly the body waxes strong or weak, and a strong body lives longer than a feeble one. The normal length of human life should be a hundred years. The Classics attest that the wise emperors of the Golden Age:—Yao, Shun, Wên Wang, Wu Wang, and others all lived over hundred years.

BOOK II.

*5. Chap. I. *Hsing-ou* 幸偶 (On Chance and Luck).

Happiness and misfortune are not the outcome of man's good or bad actions, but chance and luck. Some have good luck, others bad. Good and bad fortune are not distributed in a just way, according to worth, but are mere chance. This is true of man as well as of other beings. Even Sages are often visited with misfortune.

*6. Chap. II. *Ming-yi* 命義 (What is meant by Destiny?).

The school of *Mé Ti* denies the existence of Destiny. *Wang Ch'ung* follows the authority of *Confucius*. There are various kinds of destinies. The length of human life is regulated by the fluid of Heaven, their wealth and honour by the effluence of the stars, with which men are imbued at their birth. *Wang Ch'ung* rejects the distinction of natural, concomitant, and adverse fate, but admits contingencies, chances, and incidents, which may either agree with the original fate and luck, or not. The fate of a State is always stronger than that of individuals.

*7. Chap. III. *Wu-hsing* 無形 (Unfounded Assertions).

At birth man receives the vital fluid from Heaven. This fluid determines the length of his life. There are no means to prolong its duration, as the Taoists pretend. Some examples from history are shown to be untrustworthy. At death everything ends. The vital force disperses, and the body is dissolved.

*8. Chap. IV. *Shuai-hsing* 率性 (The Forming of Characters).

There are naturally good, and there are naturally bad characters, but this difference between the qualities of low and superior men is not fundamental. The original fluid permeating all is the same. It contains the germs of the Five Virtues. Those who are

endowed with copious fluids, become virtuous, those whose fluid is deficient, wicked. But by external influences, human nature can turn from good into bad, and the reverse. Bad people can be improved, and become good by instruction and good example. Therefore the State cannot dispense with instructions and laws.

*9. Chap. V. *Chi-yen* 吉驗 (Auspicious Portents).

Auspicious portents appear, when somebody is destined to something grand by fate, especially, when a new dynasty rises. These manifestations of fate appear either in the person's body, or as lucky signs in nature, or under the form of a halo or a glare. A great variety of instances from ancient times down to the *Han* dynasty are adduced in proof.

BOOK III.

10. Chap. I. *Ou-hui* 偶會.

Fate acts spontaneously. There are no other alien forces at work besides fate. Nobody is able to do anything against it. Human activity is of no consequence.

*11. Chap. II. *Ku-hsiang* 骨相 (On Anthroposcopy).

The heavenly fate becomes visible in the body, and can be foreseen by anthroposcopy. The Classics contain examples. The physiognomists draw their conclusions from the osseous structure and from the lines of the skin. The character can also be seen from the features.

*12. Chap. III. *Ch'u-ping* 初稟 (Heaven's Original Gift).

Destiny comes down upon man already in his embryonic state, not later on during his life. It becomes mind internally and body externally. This law governs all organisms. Heaven never invests virtuous emperors, because it is pleased with them, for this would be in opposition to its principle of spontaneity and inaction. Utterances of the Classics that Heaven was pleased and looked round, etc. are to be taken in a figurative sense. Heaven has no human body and no human qualities. Lucky omens are not sent by Heaven, but appear by chance.

*13. Chap. IV. *Pên-hsing* 本性 (On Original Nature).

The different theories of Chinese moralists on human nature are discussed. *Shih Tse* holds that human nature is partly good, partly bad, *Mencius* that it is originally good, but can be corrupted. *Sun Tse* that it is originally bad, *Kao Tse* that it is neither good nor bad, and that it all depends on instruction and development. *Lu Chia* that it is predisposed for virtue. *Tung Chung Shu* and *Liu Hsiang* distinguish between natural disposition and natural feelings. *Wang Ch'ung* holds that nature is sometimes good and sometimes bad, but essentially alike, being the fluid of Heaven, and adopts the Confucian distinction of average people, people above, and people below the average. The latter alone can be changed by habit.

*14. Chap. V. *Wu-shih* 物勢 (The Nature of Things).

Heaven and Earth do not create man and the other things on earth intentionally. They all grow of themselves. Had Heaven produced all creatures on purpose, it would have taught them mutual love, whereas now one destroys the other. Some have explained this struggle for existence by the hypothesis that all creatures are filled with the fluid of the Five Elements, which fight together and overcome one another. *Wang Ch'ung* controverts this view and the symbolism connected therewith.

*15. Chap. VI. *Chi-kuai* 奇怪 (Miracles).

Wang Ch'ung proves by analogies that the supernatural births reported of several old legendary rulers, who are said to have been procreated by dragons or a special fluid of Heaven, are impossible. The Spirit of Heaven would not consort with a woman, for only beings of the same species pair. Saints and Sages are born like other people from their parents.

Book IV.

16. Chap. I. *Shu-hsü* 書虛.

The chapter contains a refutation of a series of wrong statements in ancient books. The assertion that *Shun* and *Yü* died in the South is shown to be erroneous. *Wang Ch'ung* explodes the idea that the "Bore" at *Hang-chou* is caused by the angry spirit of *Wu Tse Hsü*, who was thrown into the *Ch'ien-t'ang River*, and remarks that the tide follows the phases of the moon. (Bk. IV, p. 5v.)

17. Chap. II. *Pien-hsü* 變虛.

Wang Ch'ung points out that many reports in ancient literature concerning extraordinary phenomena, not in harmony with the laws of nature, are fictitious and unreliable, *e. g.* the story that touched by the virtue of Duke *Ching* of *Sung*, the planet Mars shifted its place, that Heaven rewarded the Duke with 21 extra years, or that the great Diviner of *Ch'i* caused an earthquake.

BOOK V.

18. Chap. I. *Yi-hsü* 異虛.

The impossibility of some miracles and supernatural events is demonstrated, which have been handed down in ancient works, and are universally believed by the people and the literati, *e. g.* the birth of *Pao Sse* from the saliva of dragons.

19. Chap. II. *Kan-hsü* 感虛.

Wang Ch'ung contests that nature can be moved by man and deviate from its course. Various old legends are critically tested:—the alleged appearance of ten suns in *Yao's* time, the report that the sun went back in his course, the wonders which happened during the captivity of *Tsou Yen* and *Tan*, Prince of *Yen*.

The tenor of the last four chapters all treating of unfounded assertions or figments "*hsü*" is very similar.

BOOK VI.

*20. Chap. I. *Fu-hsü* 福虛 (Wrong Notions about Happiness).

Happiness is not given by Heaven as a reward for good actions, as the general belief is. The *Méhist* theory that the spirits protect and help the virtuous is controverted by facts. *Wang Ch'ung* shows how several cases, adduced as instances of how Heaven recompensed the virtuous are illusive, and that fate is capricious and unjust.

*21. Chap. II. *Huo-hsü* 禍虛 (Wrong Notions on Unhappiness).

The common belief that Heaven and Earth and the spirits punish the wicked and visit them with misfortune, is erroneous, as shown by examples of virtuous men, who were unlucky, and of wicked, who flourished. All this is the result of chance and luck, fate and time.

*22. Chap. III. *Lung-hsü* 龍虛 (On Dragons).

The dragon is not a spirit, but has a body and lives in pools. It is not fetched by Heaven during a thunderstorm, as people believe. The different views about its shape are given:—It is represented as a snake with a horse's head, as a flying creature, as a reptile that can be mounted, and like earthworms and ants. In ancient times dragons were reared and eaten. The dragon rides on the clouds during the tempest, there being a certain sympathy between the dragon and clouds. It can expand and contract its body, and make itself invisible.

*23. Chap. IV. *Lei-hsü* 雷虛 (On Thunder and Lightning).

Thunder is not the expression of Heaven's anger. As a spirit it could not give a sound, nor could it kill a man with its breath. It does not laugh either. Very often the innocent are struck by lightning, and monsters like the Empress *Lü Hou* are spared. The pictorial representations of thunder as united drums, or as the thunderer *Lei Kung*, are misleading. Thunder is fire or hot air, the solar fluid *Yang* exploding in its conflict with the *Yin* fluid, lightning being the shooting forth of the air. Five arguments are given, why thunder must be fire.

BOOK VII.

*24. Chap. I. *Tao-hsü* 道虛 (Taoist Untruths).

Man dies and can become immortal. The Taoist stories of *Huang Ti* and *Huai Nan Tse's* ascension to heaven, of the flying genius met by *Lu Ao*, and of *Hsiang Man Tse's* travel to the moon are inventions. The magicians do not possess the powers ascribed to them. The Taoist theory of prolonging life by quietism and dispassionateness, by regulating one's breath, and using medicines is untenable.

*25. Chap. II. *Yü-tsêng* 語增 (Exaggerations).

Wang Chung points out a number of historical exaggerations e. g. that the *embonpoint* of *Chieh* and *Chou* was over a foot, that *Chou* had a wine-lake, from which 3,000 persons sucked like cattle, that *Wên Wang* could drink 3,000 bumpers of wine, and *Confucius* 100 gallons, and some mis-statements concerning the simplicity of *Yao* and *Shun*, and the cruelty of *Shih Huang Ti*, and tries to reduce them to the proper limits.

BOOK VIII.

*26. Chap. I. *Ju-tsêng* 儒增 (Exaggerations of the Literati).

Wang Ch'ung goes on to criticise some old traditions:—on the abolition of punishments under *Yao* and *Shun*, on the wonderful shooting of *Yang Yu Chi* and *Hsiung Ch'ü Tse*, on the skill of *Lu Pan*, on *Ching K'o's* attempt upon *Shih Huang Ti's* life, on the miracles connected with the Nine Tripods of the *Chou* dynasty, etc.

27. Chap. II. *Yi-tsêng* 藝增.

People are fond of the marvellous and of exaggerations, in witness whereof passages are quoted from the *Shuking*, the *Shiking*, the *Yiking*, the *Lun-yü*, and the *Ch'un-ch'ü*.

BOOK IX.

*28. Chap. I. *Wên K'ung* 問孔 (Criticisms on *Confucius*).

The Confucianists do not dare to criticise the Sages, although the words of the Sages are not always true and often contradictory. It is also, because they do not understand the difficult passages, and only repeat what the commentators have said. *Wang Ch'ung* vindicates the right to criticise even *Confucius*. Such criticisms are neither immoral nor irrational. They help to bring out the meaning, and lead to greater clearness. *Wang Ch'ung* then takes up a number of passages from the *Analects* for discussion, in which he discovers contradictions or other flaws, but does not criticise the system of *Confucius* or his theories in general.

BOOK X.

*29. Chap. I. *Fei Han* 非韓 (Strictures on *Han Fei Tse*).

Han Fei Tse solely relies on rewards and punishments to govern a State. In his system there is no room for the cultivation of virtue. He despises the literati as useless, and thinks the world to be so depraved and mean, that nothing but penal law can keep it in check. *Wang Ch'ung* shows by some examples taken from *Han Fei Tse's* work that this theory is wrong. Men of letters are as useful to the State as agriculturists, warriors, and officials, for they cultivate virtue, preserve the true principles, and benefit the State by the good example they set to the other classes.

* 30. Chap. II. *T'se Mêng* 刺孟 (Censures on *Mencius*).

Wang Ch'ung singles out such utterances of *Mencius*, in which according to his view his reasoning is defective, or which are conflicting with other dicta of the philosopher.

BOOK XI.

* 31. Chap. I. *T'an-t'ien* 談天 (On Heaven).

The old legend of the collapse of Heaven, which was repaired by *Nü Wa*, when *Kang Kung* had knocked with his head against the "Pillar of Heaven," is controverted, as is *Tsou Yen's* theory of the existence of Nine Continents. Heaven is not merely air, but has a body, and the earth is a square measuring 100,000 Li in either direction.

* 32. Chap. II. *Shuo-jih* 說日 (On the Sun).

A variety of astronomical questions are touched. *Wang Ch'ung* opposes the view that the sun disappears in darkness during the night, that the length or shortness of the days is caused by the *Yin* and the *Yang*, that the sun rises from *Fu-sang* and sets in *Hsi-lin*, that at *Yao's* time ten suns appeared, that there is a raven in the sun, and a hare and a toad in the moon. Heaven is not high in the south and depressed in the north, nor like a reclining umbrella, nor does it enter into or revolve in the earth. Heaven is level like earth, and the world lying in the south-east. The sun at noon is nearer than in the morning or in the evening. *Wang Ch'ung* further speaks on the rotation of the sky, the sun, and the moon, on the substance of the sun and the moon, on their shape, the cause of the eclipses, meteors, and meteorological phenomena.

33. Chap. III. *Ta-ning* 答佞.

On the cunning and artful.

BOOK XII.

34. Chap. I. *Ch'ing-t'sai* 程材.

The difference between scholars and officials is pointed out. *Wang Ch'ung* stands up for the former, and places them higher than the officials, because they are of greater importance to the State. The people however think more of the officials.

35. Chap. II. *Liang-chih* 量知.

The same subject as treated in the preceding chapter.

36. Chap. III. *Hsieh-tuan* 謝短.

Men of letters as well as officials have their shortcomings. The former are interested in antiquity only, and neglect the present, the *Ch'in* and *Han* time. They only know the Classics, but even many questions concerning the age and the origin of the Classics they cannot answer. The officials know their business, but often cannot say, why they do a thing, since they do not possess the necessary historical knowledge.

BOOK XIII.

37. Chap. I. *Hsiao-li* 効力.

The chapter treats of the faculties of the scholars and the officials, and of their energy and perseverance displayed in different departments.

38. Chap. II. *Pieh-t'ung* 別通.

There is the same difference between the learned and the uncultivated as between the rich and the poor. Learning is a power and more important than wealth.

39. Chap. III. *Ch'ao-chi* 超奇.

There are various degrees of learning. Some remarks are made on the works of several scholars, *e. g.* the philosopher *Yang Tse Yün* and the two historians *Pan*.

BOOK XIV.

40. Chap. I. *Chuang-liu* 狀留.

Scholars do not strive for office. As for practical success they are outrivalled by the officials, who are men of business.

*41. Chap. II. *Han-wén* 寒溫 (On Heat and Cold).

Wang Ch'ung contests the assertion of the phenomenologists that there is a correspondence between heat and cold and the joy and anger of the sovereign. He points out that the South is the seat of heat, and the North of cold. Moreover the temperature depends on the four seasons and the 24 time-periods.

*42. Chap. III. *Ch'ien-kao* 讞告 (On Reprimands).

The *servants* hold that Heaven reprimands a sovereign whose administration is bad, visiting him with calamities. First he causes extraordinary events. If the sovereign does not change then, he sends down misfortunes upon his people, and at last he punishes his own person. Heaven is represented like a prince governing his people. These heavenly punishments would be at variance with Heaven's virtue, which consists in spontaneity and inaction. Heaven does not act itself, it acts through man, and speaks through the mouths of the Sages, in whose hearts is ingrafted its virtue. The utterances of the Classics ascribing human qualities to Heaven are only intended to give more weight to those teachings, and to frighten the wicked and the unintelligent.

Book XV.

*43. Chap. I. *Pien-tung* 變動 (Phenomenal Changes).

Heaven influences things, but is not affected by them. All creatures being filled with the heavenly fluid, Heaven is the master, and not the servant. The *Yang* and the *Yin* move things, but are not moved. The deeds and the prayers of a tiny creature like man cannot impress the mighty fluid of Heaven, and the sobs of thousands of people cannot touch it. Heaven is too far, and its fluid shapeless without beginning or end. It never sets the laws of nature aside for man's sake.

44. Chap. II. *Chao-chih* 招致.

(This chapter has been lost.)

45. Chap. III. *Ming-yü* 明雩.

The rain sacrifice, which during the *Ch'un-ch'iu* period was performed at times of drought, forms the subject of this essay. People use to pray for rain and happiness, as they implore the spirits to avert sickness and other evils. Some believe that rain is caused by the stars, others that it depends on the government of a State, others again that it comes from the mountains. The last opinion is shared by *Wang Ch'ung*.

46. Chap. IV. *Shun-ku* 順鼓.

The chapter treats of the religious ceremonies performed to avert inundations, in which the beating of drums is very important.

BOOK XVI.

47. Chap. I. *Luan-lung* 亂龍.

As a means to attract the rain by the sympathetic action of similar fluids *Tung Chung Shu* had put up a clay dragon. *Wang Ch'ung* attempts to demonstrate the efficacy of this procedure by 15 arguments and 4 analogies.

48. Chap. II. *Tsao-hu* 遭虎.

Wang Ch'ung controverts the popular belief that, when men are devoured by tigers, it is the wickedness of secretaries and minor officials which causes these disasters.

49. Chap. III. *Shang-ch'ung* 商虫.

The common belief that the eating of the grain by insects is a consequence of the covetousness of the yamen underlings is shown to be futile.

*50. Chap. IV. *Chiang-jui* 講瑞 (Arguments on Ominous Creatures).

Wang Ch'ung denies that the literati would be able to recognise a phoenix or a unicorn, should they appear, nor would they know a sage either. The phoenix and the unicorn are regarded as holy animals and as lucky auguries. The old traditions about their appearance at various times and their shape, which are very conflicting, are discussed. *Wang Ch'ung* holds that these animals do not only appear at the time of universal peace, that as ominous creatures they are born of a propitious fluid, and do not belong to a certain species, but may grow from dissimilar parents of a common species of animals.

BOOK XVII.

51. Chap. I. *Chih-jui* 指瑞.

The discussion on the phoenix and the unicorn is continued. *Wang Ch'ung* impugns the opinion that these animals are not born in China, but come from abroad, when there is a wise emperor. They grow in China, even, when there is no sage.

52. Chap. II. *Shih-ying* 是應.

This chapter treats of the various lucky omens of the Golden Age:—the purple boletus, the wine springs, the sweet dew, the *Ching* star, the monthly plant, the phoenix, the unicorn, and of some other fabulous animals.

53. Chap. III. *Chih-ch'i* 治期.

The praise of antiquity, its high virtue and happiness is unfounded. There is nothing but fate. Human activity is powerless.

BOOK XVIII.

*54. Chap. I. *Tse-jan* 自然 (Spontaneity).

Heaven emits its generating fluid spontaneously, not on purpose. It has no desires, no knowledge, and does not act. These qualities require organs:—a mouth, eyes, hands, etc., which it does not possess. Its body must be either like that of Earth, or air. Heaven's fluid is placid, desireless, and unbusied. This spontaneity is a Taoist theory, but they did not sufficiently substantiate it. Only Sages resembling Heaven can be quite spontaneous and inactive, others must act, and can be instructed. Originally men lived in a happy state of ignorance. Customs, laws, in short culture is already a decline of virtue.

55. Chap. II. *Kan-lei* 感類.

Natural calamities and unlucky events are not the upshot of human guilt, as a thunderstorm is not a manifestation of Heaven's anger.

*56. Chap. III. *Ch'i-shih* 齊世 (The Equality of the Ages).

People of old were not better, nor stronger, taller or longer lived than at present. Heaven and Earth have remained the same, and their creatures likewise. There is a periodical alternation of prosperity and decline in all the ages. The present time is not inferior to antiquity, but the literati extol the past and disparage the present. Even sages like *Confucius* would not find favour with them, if they happened to live now. And yet the *Han* dynasty is quite equal to the famous old dynasties.

BOOK XIX.

57. Chap. I. *Hsüan Han* 宣漢.

The scholars hold that in olden days there has been a Golden Age, which is passed and does not come back owing to the badness of the times. *Wang Ch'ung* stands up for his own time, the *Han* epoch. He enumerates the lucky portents observed under the *Han* emperors, and refers to the great achievements of the *Han* dynasty in the way of colonising and civilising savage countries.

58. Chap. II. *Hui-kuo* 恢國.

Wang Ch'ung gives to the *Han* dynasty the preference over all the others, and again discourses on the lucky auguries marking its reign.

59. Chap. III. *Yen-fu* 驗符.

The discovery of gold under the *Han* dynasty, and of purple boletus, the sweet-dew-fall in several districts, and the arrival of dragons and phoenixes are put forward as so many proofs of the excellence of the *Han* dynasty.

BOOK XX.

60. Chap. I. *Hsü-sung* 須頌.

This chapter is a variation of the two preceding.

61. Chap. II. *Yi-wên* 佚文.

The subject of this treatise is purely literary. It discusses the discovery of the Classics in the house of *Confucius*, the Burning of the Books under *Ch'in Shih Huang Ti*, and the literature of the *Han* epoch, of which several authors are mentioned.

*62. Chap. III. *Lun-sse* 論死 (On Death).

Man is a creature. Since other creatures do not become ghosts after death, man cannot become a ghost either. If all the millions that have lived, became spirits, there would not be sufficient room for all the spirits in the world. The dead never give any sign of their existence, therefore they cannot exist any more. The vital fluid forming the soul disperses at death, how could it

become a ghost. A spirit is diffuse and formless. Before its birth the soul forms part of the primogenial fluid, which is unconscious. When at death it reverts thereto, it becomes unconscious again. The soul requires the body to become conscious and to act. If sleep causes unconsciousness, and if a disease disorganises the mind, death must do the same in a still higher degree.

BOOK XXI.

*63. Chap. I. *Sse-wei* 死偽 (False Reports about the Dead).

A number of ghost stories are quoted from the *Tso-chuan* and other ancient works, where discontented spirits are reported to have taken their revenge upon, and killed their enemies. *Wang Ch'ung* either rejects these stories as inventions, or tries to explain them in a natural way.

BOOK XXII.

*64. Chap. I. *Chi-yao* 紀妖 (Spook Stories).

Several spook and ghost stories recorded in the *Shi-chi* and the *Tso-chuan* are analysed. *Wang Ch'ung* explains them in accordance with his theory on the spontaneity of Heaven, and on the nature of apparitions and portents.

*65. Chap. II. *Ting-kuei* 訂鬼 (All about Ghosts).

Wang Ch'ung sets forth the different opinions on the nature of ghosts, propounded at his time. Some hold that ghosts are visions of sick people, or the fluid of sickness. Others regard them as the stellar fluid, or as the essence of old creatures, or as the spirits of cyclical signs. After an excursion on the demons, devils, and goblins mentioned in ancient books, *Wang Ch'ung* gives his own views, according to which ghosts are apparitions and phantoms foreboding evil, which have assumed human form, but are only semblances and disembodied. They consist of the solar fluid, the *Yang*, are therefore red, burning, and to a certain extent poisonous.

BOOK XXIII.

*66. Chap. I. *Yen-tu* 言毒 (On Poison).

Animal and vegetable poison is the hot air of the sun. All beings filled with the solar fluid contain some poison. Snakes, scorpions, and some plants have plenty of it. Ghosts, which consist

of the pure solar fluid, are burning poison, which eventually kills. There is poison in some diseases, in a sun-stroke for instance and in lumbago. *Wang Ch'ung* discovers real poison in speech, in beauty, and in several tastes, which only metaphorically might be called poisonous, and mixes up the subject still more by improper symbolism.

67. Chap. II. *Po-tsang* 薄葬.

This chapter is directed against the extravagance in funerals, on the score that the dead have no benefit from it.

68. Chap. III. *Sse-wei* 四諱.

There is a popular belief that four things are dangerous and bring misfortune *viz.* to enlarge a house at the west side, to allow a banished man to ascend a tumulus, the intercourse with women, during the first month after they have given birth to a child, and the rearing of children born in the 1st and the 5th months, who will cause the deaths of their parents. *Wang Ch'ung* combats these superstitions.

69. Chap. IV. *Lan-shih* 問時.

Wang Ch'ung discourses on the common belief that in building one must pay attention to an unpropitious time, which may be warded off by amulets. He further speaks of the spirits of the year, the months, etc.

BOOK XXIV.

70. Chap. I. *Chi-jih* 讖日.

Some more superstitions concerning unlucky years, months, and days, which must be shunned to avoid misfortunes, are investigated. For many actions the election of a proper time is deemed to be of great importance, *e. g.* for a funeral, or for commencing a building. Bathing on certain days, women become beautiful; bathing on others makes their hair turn white. On the day of *T'sang Hsieh's* death, who invented writing, one must not study calligraphy, and on the day of the downfall of the *Yin* and *Hsia* dynasties one does not make music.

*71. Chap. II. *Pu-shih* 卜筮 (On Divination).

People often neglect virtue and only rely on divination. They imagine that by means of tortoise shells and milfoil they

can interrogate Heaven and Earth about the future, and that they reply by the signs of the shells and the straws. *Wang Ch'ung* shows that such an opinion is erroneous, but, whereas *Han Fei Tse* condemns divination altogether, he upholds this science. In his idea visions, signs, and omens are true by all means, only they are very often misunderstood or misinterpreted by the diviners. The lucky will meet with good omens, which, however, are not the response of Heaven, but happen by chance.

*72. Chap. III. *Pien-sui* 辨祟 (Criticisms on Noxious Influences).

Most people are under the delusion that by disregarding an unpropitious time *viz.* years, months, and days of dread, they will have to suffer from noxious influences, falling in with evil spirits, which work disaster. This is an error, as shown by experience, but horoscopists and seers are silent on all cases contradicting their theory. A vast literature has sprung up on this subject, and the princes dare not take any important step in life, any more than their people, without reference to it.

73. Chap. IV. *Nan-sui* 難歲.

Wang Ch'ung impugns the view that by moving one's residence one may come into collision with the Spirit of the North Point, *Nan Sui*, which would be disastrous.

Book XXV.

74. Chap. I. *Ch'i-shu* 詰術.

The chapter treats of the precautions which used to be taken in building houses, special attention being paid to the family name, the number of the house, the situation, etc.

*75. Chap. II. *Chieh-ch'u* 解除 (On Exorcism).

By exorcism malignant spirits are expelled after having been feasted. Exorcism and conjurations are of no use, for either would the ghosts not yield to the force employed against them, and resent the affront, or, if they are like mist and clouds, their expulsion would be useless. In ancient times, sickness was expelled in this way. The propitiation of the Spirit of Earth, after having dug up the ground, is also useless, for Earth does not hear man nor understand his speech. All depends upon man, not on ghosts.

*76. Chap. III. *Sse-yi* 祀義 (Sacrifices to the Departed).

Sacrifices are merely manifestations of the feelings of love and gratitude, which the living cherish towards ghosts and spirits. The latter cannot enjoy the sacrifices, which are presented to them, because having no body, they are devoid of knowledge and cannot eat or drink. If Heaven and Earth could eat or drink, they would require such enormous quantities of food, that man could never appease their hunger. *Wang Ch'ung* treats of the nature of ghosts, and refers to the sacrifices to Heaven and Earth, to the House, to the Gods of Wind, Rain, and Thunder, to the Sun, the Moon, and the Stars, and to the Ancestors.

*77. Chap. IV. *Chi-yi* 祭意 (Sacrifices).

The various old sacrifices are described, those to Heaven and Earth, to the Mountains and Rivers, to the Spirits of the Land and Grain, to the Six Superior Powers, to the Seasons, Heat and Cold, Water and Drought, the Rain Sacrifice, those to the Four Cardinal Points, to the Sun, the Moon, and the Stars, the Five Genii of the House, and to the Ancestors. All these sacrifices saving the last were State sacrifices and reserved for the emperor, the feudal princes, and their officials. They are thank-offerings for kindness received. There are no spirits present to enjoy them, nor can they bestow happiness on the sacrificers, or visit with misfortune those who neglect them. Therefore sacrifices are a beautiful custom, but of no great consequence.

BOOK XXVI.

78. Chap. I. *Shih-chih* 實知.

Saints and Sages are credited with an extraordinary knowledge. They need not learn or study, for they are cognisant of everything intuitively, and know the past as well as the future. This is a fallacy. There are no supernatural faculties, and even those of the Sages follow the natural laws.

79. Chap. II. *Chih-shih* 知實.

Confucius was not prescient and not a prophet, as has been asserted. 16 examples are given, all showing his inability to fore-know the future.

BOOK XXVII.

80. Chap. I. *Ting-hsien* 定賢.

The nature of the Worthies is defined. Examples are adduced of what they are not. No exceptional talents are required, but a certain amount of intelligence and honesty. Worthies belong to the same class as Saints or Sages, but are somewhat inferior.

BOOK XXVIII.

*81. Chap. I. *Chêng-shuo* 正說 (Statements Corrected).

This chapter contains critical remarks on the composition and the history of the *Shuking*, the *Shiking*, the *Ch'un-ch'iu*, the *Yiking*, the *Liki*, and the *Analects*. The meaning of the dynastic names of *T'ang*, *Yü*, the *Hsia*, *Yin*, and *Chou* dynasties is explained, and some hints as to how the Canons are to be interpreted are added.

82. Chap. II. *Shu-chieh* 書解.

The chapter deals with learning and erudition, with literary composition, and with the various kinds of men of letters.

BOOK XXIX.

*83. Chap. I. *An-shu* 案書 (Critical Remarks on Various Books).

Wang Ch'ung criticises the famous authors of his time and their works, beginning with some writers of the *Chou* epoch. He finds fault with *Mé T'i*, the sophist *Kung Sun Lung*, and the speculative philosopher *Tsou Yen*, and commends *Tso Ch'iu Ming*, the author of the *Tso-chuan* and the *Kuo-yü*. He speaks with great respect of the historians *Sse Ma Ch'ien* and *Pan Ku*, the philosopher *Yang Tse Yün*, and *Liu Hsiang*, and in the highest terms of *Lu Chia*, who published the *Ch'un-ch'iu-fan-lu*, and of *Huan Chün Shan* and *Huan K'uan*, the authors of the *Hsin-lun* and the *Yen-t'ieh-lun*.

*84. Chap. II. *Tui-tso* 對作 (Replies in Self-Defence).

Wang Ch'ung gives the reasons, why he wrote his principal works, the *Lun-hêng* and the *Chêng-wu*, a treatise on government. In the *Lun-hêng* he wishes to explain common errors, to point out

the exaggerations and inventions in literature, and thus deliver mankind of its prejudices. The *Lun-hêng* weighs the words and holds up a balance for truth and falsehood. *Wang Ch'ung* shows the advantage which might be derived from different chapters, and meets the objections which his opponents would perhaps raise.

BOOK XXX.

*85. Chap. I. *Tse-chi* 自紀 (Autobiography).

Wang Ch'ung is a native of *Shang-yü-hsien* in *Chekiang*. His family originally lived in *Chihli*. He was born in A.D. 27, and already as a boy was very fond of study. In his official career he was not very successful. The highest post which he held about A.D. 86 was that of a sub-prefect. The equanimity of a philosopher helped him over many disappointments. His ideal was to possess an extensive knowledge, a keen intellect, and a noble mind. Besides his chief work the *Lun-hêng*, he wrote 12 chapters on common morals in a plain and easy style, and a treatise "*Macrobiotics*" in A.D. 91. He defends the style, the voluminousness, and the contents of the *Lun-hêng* against the attacks directed against it.

CHAPTER I.

Autobiography (*Tse-chi*).

Wang Ch'ung is a native of *Shang-yü-hsien*¹ in *K'uei-chi*². His style is *Chung Jên*. His family hails from *Yuan-ch'êng*³ in the *Wei*⁴ circuit. One of his clan, *Sun-yi*, served his whole life as a soldier, and distinguished himself so much, that he was appointed warden of the southern part of *K'uei-chi*, but, when one year a disturbance broke out, which disorganised the State, he continued to reside there, and became a farmer and cultivator of mulberry-trees.

His great grand-father was very bold and violent, and, when in a passion, cared for nobody. In a year of dearth he behaved like a ruffian, and wounded and killed people. Those whom he had wronged, and who were waiting for an opportunity to wreak their vengeance, were very numerous. As in *K'uei-chi* revolts were of constant occurrence, and there was danger that his enemies would seize upon him, the grand-father *Fan* removed his family and his household from *K'uei-chi*, and settled in *Ch'ien-t'ang-hsien*,⁵ where he lived as a merchant. He had two sons, the elder was called *Mêng*, the younger *Sung*. *Sung* is the father of *Wang Ch'ung*.

The grand-father had a violent temper, which in his sons, *Mêng* and *Sung*, became so intense, that many people in *Ch'ien-t'ang* had to suffer from their vehemence. At last they became involved again in a feud with *Ting Po* and other influential families, in consequence of which they emigrated with their families to *Shang-yü*.

In the third year of *Chien-wu*,⁶ *Wang Ch'ung* was born. When playing with his companions, he disliked all frivolous games. His comrades would entrap birds, catch cicadas, play for money, and gambol on stilts. *Wang Ch'ung* alone declined to take part in their games to the great amazement of his father.

¹ In *Shao-hsing-fu* (*Chekiang*).

² Under the *Han* dynasty *K'uei-chi* comprises *Chekiang*, the South of *Anhui*, and the North of *Fukien*.

³ In *Ta-ming-fu* (*Chili*).

⁴ A circuit comprising parts of *Chili* and *Honan*.

⁵ In the *Hang-chow* prefecture of *Chekiang*.

⁶ 27 A.D.

At the age of six, he received his first instruction, and learned to behave with politeness, honesty, benevolence, obedience, propriety, and reverence. He was grave, earnest, and very quiet, and had the will of a great man. His father never flogged him, his mother never gave him a harsh word, and the neighbours never scolded him. When he was eight years old, he went to school. There were over one hundred small boys in this school. As a punishment for faults committed they used to be stripped, or were whipped for bad writing. *Wang Ch'ung* made daily progress, and never committed any offence.

When he could write sentences, his teacher explained to him the *Analects* and the *Shuking*, of which he daily read a thousand characters. When he knew the Classics, and his virtue had thus been developed, he left his teacher, and devoted his private studies to writing and composing so, that every one was astonished, and the extent of his reading widened day by day. But he did not make bad use of his talents, and though he possessed great dialectical skill, he was not fond of disputations. Unless he found the proper audience, he did not speak the whole day. His speech was quaint and not like that of others, but those who listened to him to the end, agreed with him. Such were also the productions of his pen, and so were his conduct, and his behaviour towards his superiors.

In a district he rose to the rank of a secretary, and held the same office in the department of a military governor. In a prefecture he was one of the five chief secretaries,¹ and in a department he was appointed assistant-magistrate. He did not strive for fame, and did not regulate his conduct in accordance with his personal profits. He always spoke of people's merits and seldom of their faults. Those who had not yet got on in their career, were specially recommended by him, and he exposed only the faults of those who had secured a position. When he thought anything wrong, he did not praise it, and when a fault was not done away with, he did not again condemn the man. He could pardon the great faults of a man, and also pitied his minor mistakes. His desire was to be unimpeachable himself, but he did not wish to shine. He endeavoured to base his claims on recognition upon his actions, and was ashamed to presume upon his talents.

¹ A prefecture or a circuit—of which there were 36 during the *Han* epoch—was divided into 5 regions:—the centre and four quarters. Each region was superintended by a chief secretary of the prefect, who had the jurisdiction over his region.

In public meetings he did not speak, unless he was asked, and in the presence of princes and generals he only replied, when he was addressed. In the country he attempted to follow the example of *Chü Po Yü*,¹ and in the court he wished to imitate *Shih Tse Yü*.²

When insulted, he did not white-wash himself, and, when in his career he was not promoted, he did not feel grieved. Although he was poor and had not an acre to dwell upon, his mind was freer than that of kings and dukes, and though he had no emoluments counted by pecks and piculs, he felt, as if he had ten thousand *chung*³ to live upon. Obtaining an appointment, he was not overjoyed, and losing it, he did not feel distressed. He enjoyed a tranquil happiness, but his desires did not run riot, and though he was living in a state of poverty, his energy was not broken. The study of ancient literature was his debauchery, and strange stories his relish. In the current books and common sayings he found much, in which he could not acquiesce. A recluse in his solitary retirement, he tried to find truth and falsehood.

Wang Ch'ung had a pure and sterling character. He made friends wherever he went, but did not contract these friendships carelessly. The position of his friends might be ever so low, and in years they might be ever so young, provided only that they rose above common-place mediocrity, he would seek their friendship. He had a great admiration for superior men, and liked to associate with distinguished people, but would not lightly become intimate with men of common gifts. In case these latter slandered him for a slight fault or any insignificant mistake, he would not clear himself of these accusations, nor did he bear any grudge against them.

¹ A disciple of *Confucius*, whom the master esteemed very much.

² *Shih Tse Yü* = *Shih Yü*, a high officer in *Wei*. When Duke *Ling* of *Wei* (533-492) did not employ *Chü Po Yü*, *Shih Tse Yü* remonstrated with the duke, but in vain. Soon afterwards he fell sick. Feeling his end coming, he told his son to place his corpse under the window, without performing the usual funeral rites, because he did not deserve them, not having been able to convince the duke of what was right. When the duke paid his condolence, the son informed him of what his father had said. The duke repented, and then appointed *Chü Po Yü*. When *Confucius* heard of this, he exclaimed:—"How upright was *Shih Tse Yü*, who still as a corpse admonished his sovereign." *Chü Po Yü* was of a different turn of mind. *Confucius* said of him that, when bad government prevailed, he could roll his principles up, and keep them in his breast. (*Analekts* XV, 6.)

³ One *chung* = 4 pecks.

Some one might ask, why a man of remarkable gifts and extraordinary literary talent should not defend himself against false incriminations. *Yang Shêng* and others were foul-mouthed and glib-tongued; but *Tsou Yang* vindicated himself and came out of jail again.¹ When a man's conduct is perfect, people should not attempt to find flaws in it, and when somebody exerts himself to come to the front, they should not keep him down.

I reply that none but the pure remark dust, and none but the exalted perceive dangers. Only those living in abundance, feel restraints, and those in opulence know what is want. The scholars at present talk too much of themselves, therefore they are slandered by others, which is their due. Desirous to get on, they show themselves, and resenting neglect, they assert themselves. Being free of these desires and resentments, I keep quiet.

The slanders of *Yang Shêng* were probably prompted by somebody, and when *Tsou Yang* was delivered, some one saved him. *Confucius* spoke of destiny and *Mencius* of heaven. Luck and mishap, quietude and danger do not depend on man. The ancients knew this, therefore they ascribed these things to destiny and attributed them to time. Placid, tranquil, and equanimous, they did not complain of injustice. When happiness came, they did not imagine that they themselves had brought it about, and when misfortune befell them, they did not consider it their own doing. When they were successful, their joy was not immoderate, and when they suffered reverses, their courage did not fail them. They did not hate need, and therefore crave for plenty, nor did they brave dangers to win peace. Their wisdom they did not sell for wages, and they did not decline honours to become famous. Not being bent on success, they did not try to show off, and not resenting reverses, they did not complain of others. Tranquillity and excitement were the same to them, life and death equal, luck and mishap identical, and victory and defeat one. Meeting even ten *Yang Shêngs*, they would have said that it mattered not; they left everything to heaven, and therefore did not wish to shine.

Wang Ch ung was of a cheerful and easy-going disposition, and did not strive for wealth and honour. When his superiors took notice of him, and promoted him above the heads of others,

¹ *Tsou Yang* lived under the reign of *Ching Ti* (156-141 B.C.). At the court of King *Hsiao* of *Liang* he was denounced by *Yang Shêng* and others, and thrown into prison, but by a memorial, which from his confinement he sent to the king, he obtained his release, and was re-instated into all his honours.

he did not cling to his high post, and, when they ignored, denounced, and degraded him, he did not pine at his low rank. When in the district magistrate's office, he had no ambition and no repugnance.

Some one might object that to act like this is easy enough, but that the difficulty lies with the heart. Meeting with congenial friends, scholars do not care for the place, but whose example can they follow, when they have dirty and distasteful business to do?

There is no better paragon than *Confucius*, I should say. *Confucius* as an official had no aversions. In charge of the public fields and as keeper of the granaries he was not low-spirited, and when he was superintendent of works and minister, his face was not beaming with joy. *Shun* tilled the land on the *Li-shan*,¹ as though he should continue to do so for ever, and when he had received the empire from *Yao*, he behaved, as if he had obtained it later on as a matter of course. We must be sorry that our virtue is not quite perfect, but not regret our humble rank, and we may be abashed, if our name is not without blemish, but should not feel chagrined, because we do not advance in our career. Marble may be kept in the same box with tiles, and moon-stones in the same bag with pebbles. Being both of precious stuff, they are not injured by being mixed with other things in the world. For him who knows what is good, good things shine even in base places, whereas to those who cannot make these distinctions, they look common even in a prominent place. As long as the deeds of people in low and high spheres can be measured, and as the virtues of men in humble positions, and of noble rank can be compared, it is all right.

The world courts those who have been successful, and disdains those who have failed. It hails the victor, and spurns the defeated. As long as *Wang Ch'ung* was rising, and holding rank and office, all the people swarmed around him like ants, but, when he had lost his position and was living in poverty, his former friends abandoned him. He pondered over the heartlessness of the world and in his leisure he wrote twelve chapters "Censures on Common Morals",² hoping that the reading of these books would rouse the public conscience. For this purpose he expressly wrote

¹ It is not certain where this Mount *Li* was situated. Various places are assigned to it.

² *Chi su chieh yn.*

it in an easy, popular style. Should anybody condemn it as shallow, I would reply that if the style of the Sacred Institutions¹ be employed for the Lesser Odes,² or if an elegant speech be addressed to rustics, they would not understand anything, and therefore not agree. Thus *Su Ch'in*³ spoke very elegantly in *Chao*, but *Li Tui* was not enchanted at all. *Shang Yang*⁴ spoke in *Ch'in*, as if he had addressed an emperor, but Duke *Hsiao*⁵ did not follow his advice. If no attention be paid to the individuality and inclinations of the hearers, one may exhaust the eloquence of *Yao* and *Shun*, it would be like giving an ox wine to drink and feeding a horse on preserved meat. A refined, rhetorical, and scientific style is fit for the upper classes of society, but out of place for small-minded people. It happens very seldom, that those who must hear something *nolens volens*, take it to heart.

When *Confucius* had lost a horse in the country, the country-people locked it up, and did not return it. *Tse Kung* spoke to them in well turned sentences, but only made them angry, but when the groom addressed them in a familiar, jocular tone, they relented.⁶

To use high-flown expressions at all costs instead of the plain and simple language of the people is like mixing an elixir, as the spirits use, to cure a cold or a cough, and to put on a fur-coat of sable or fox to fetch firewood or vegetables. As regards propriety, a thing is often out of place, and many an action is often better left undone. To give a decision, and understand a grievance, one must not be a *Kao Yao*,⁷ and to cook sunflower-seed and onions, no *Yi Ti*⁸ or *Yi Ya*⁹ is required. In a side-alley one does not play the music of *Shun* and *Wu*, and to the Village Mother¹⁰ one does not sacrifice a whole ox. What is unnecessary, is also inadequate.

¹ Parts of the *Shu-king*.

² The minor odes of the *Shi-king*.

³ A politician of the 4th cent. B.C. (Cf. Chap. XXXVII.)

⁴ Vid. p. 351, Note 2.

⁵ Duke *Hsiao* of *Ch'in*, 361-337 B.C.

⁶ This adventure is related by *Huan Nan Tse* (quoted in the *Pei-wên-yün-fu*) likewise, who adds that the horse of *Confucius* was retained by the peasants, because it had eaten their corn.

⁷ A minister of *Shun*.

⁸ *Yi Ti*, the inventor of wine, who presented the first cup to *Great Yü*.

⁹ *Yi Ya*, the famous cook of Duke *Huan* of *Ch'i*, 7th cent. B.C. (Cf. *Mencius*, Bk. VI, Pt. I, chap. 7, *Legge* Vol. II, p. 281.)

¹⁰ The matron-saint of a village.

To carve a fowl with a butcher's knife, to reap sun-flowers with a *Shu*¹ spear, to cut chop-sticks with an iron halberd, and to pour a glassful into a basin or a tureen would be incongruous, and few would recommend it. What is the principle of debating? To illustrate deep thoughts by simple ones. And how do we prove that we possess knowledge? By illustrating difficult points by easy ones. Sages and worthies use to weigh, what suits the different talents. Hence the difference of style, which may be difficult or easy.

Since *Wang Ch'ung* deplored the popular feeling, he wrote his *Censures on Public Morals*, and also lamenting the vain efforts of the emperor's government, which was endeavouring to govern the people, but could not find the right way, nor understand what was required, and mournful and disheartened did not see its course. he wrote the book on government.² Furthermore disgusted with the many deceitful books and popular literature devoid of veracity and truthfulness, he composed the *Disquisitions* (*Lun-hêng*).

The worthies and sages are dead, and their great doctrine has split up. Many new roads have been struck out, on which many people have stumbled. Every one must have his own school. Intelligent men have seen this, but were unable to find the right way. Old traditions have been transmitted, either written down, or spread by hearsay. Since they were dating from over a hundred years backwards and growing older from day to day, people have regarded them as antique lore and therefore near the truth, and this belief became so rooted in their minds, that they themselves were incapable of eradicating it again.

For this reason the *Disquisitions* have been written to show the truth. They are in a lively style and full of controversy. Every specious and futile argument has been tested, semblance and falsehood have been rejected, and only what is real and solid has been preserved. Loose manners have been suppressed, and the customs of *Fu Hsi's* time³ revived.

Wang Ch'ung's writings are lucid and easy to understand. There are those who pretend that the words of a good debater must be profound, and the compositions of an able writer obscure. The

¹ An old State in Anhui.

² *Chêng-wu*.

³ The Golden Age.

style of the classic literature and the sayings of worthies and sages are grand and majestic, beautiful and refined, and difficult to grasp at first. Those who study their whole life, learn to understand them with the necessary explanations. The genius of the first thinkers being so wonderful, their expressions cannot be the same as those of ordinary people. Gems, they say, are concealed in stones, and pearls in fish-maws. Only jewel-lapidaries and pearl-experts can find them. These precious things cannot be seen, because they are hidden, and thus truisms must be profound and deep, and hard to grasp.

The "Censures on Morals" are intended to rouse people, therefore the meaning is perspicuous and the style quite plain. But why must the *Lung-hêng* be like this too? Is the talent of the author so shallow, that it was absolutely impossible to hide anything? Why is the style so perspicuous, and quite a different principle followed than in the classical literature?

My reply is as follows. A gem is concealed in a stone and a pearl in a fish-maw, and therefore they are covered and in the dark. But, when the colour of the gem beams from the heart of the stone, and the lustre of the pearl breaks through the fish-maw, are they still hidden? They are like my thoughts, before they have been fixed in books. Enshrined in my bosom, they are like gems or pearls in their concealment, shining forth, brilliant as the splendour of the heavenly bodies, and clear as the distinct lines of the surface of the earth.

Lest things should remain doubtful and obscure to us, we can describe them all by names, and, provided that the names are clear, all the things become defined. The *Lun-hêng* discusses these questions impartially.

In speaking, it is essential to use clear words, and in writing, to employ plain signs. The style of eminent scholars is refined, but their words can always be understood, and their meaning always be caught. Their readers are suddenly enlightened like blind men who recover their sight, or stirred up like deaf men who suddenly learn to hear. When a child who has been blind for three years, unexpectedly sees his parents, he would not, at once, know them on perceiving them, why then should he give utterance to his joy?

Let a huge tree stand by the road-side, and a long ditch run along a bank, then the locality is well defined, and everybody knows it. Now, should the tree not be huge any more and disappear, and the ditch not be long and be hidden, and the place be shown to people, even *Yao* and *Shun* would be perplexed.

The human features are divided into more than seventy different classes. The flesh of the cheeks being pure and white, the five colours can be clearly discerned, and the slightest sorrow, pleasure, and other emotions, all find expression in the features. A physiognomist will not once be mistaken in ten cases. But if the face be blackened and begrimed, or covered with a layer of dirt so, that the features are hidden, then physiognomists will give wrong answers nine times out of ten.

The style is formed of words. It may be shallow, perspicuous, and distinct, or deep, abstruse, elegant, and polished. Who shall distinguish it?

We speak to express our thoughts, and from fear, that our words might be lost, we commit them to writing. Writing having the same purpose as speaking, wherefore should it conceal the meaning?

A judge must hate wrong. Now, would a magistrate, who while deciding a doubtful case gives a confuse and unintelligent verdict, be a better official than another, who clearly distinguishes every point, and can easily be understood?

In oral discussions, one makes clear distinctions out of regards for the audience, and in written disputations one elucidates one's meaning to be understood. In historical works, a clear and intelligible style is most appreciated, and of profound productions, full of beautiful thoughts, but hard to read, there are only pieces of irregular verse and dithyrambs. As for the classical and semi-classical works and the words of the worthies and sages, the ancient and modern languages are different, and speech varies in the different parts of the empire. At the time, when these men spoke, they did not wish that their words should be difficult to understand, or that their meaning should be hidden. If later ages did not understand them, this is owing to the remoteness of time. Therefore one may speak of the difference of language, but not of genius or shallowness of style. If the reading offers great difficulties, the works may be considered as not very cleverly written, but this should not be reputed a great wisdom.

Ch'in Shih Huang Ti reading *Han Fei Tse's* work exclaimed with a sigh! "Alas! that I am alone, and have not got this man!"¹ They were contemporaries, he could understand his words and

¹ According to the *Shi-chi* chap. 63 p. 11v (Biography of *Han Fei Tse*) the emperor said:—"Alas! If I could see this man, I would be willing to live and die with him!"

reflect upon what he said. If the book had been so profound and exquisite, that he wanted a teacher to comprehend it, he would have flung it to the ground, and it was no use sighing.¹

An author wishes his work to be intelligible, but difficult to write, and he does not care, if it be hard to grasp, but easy to write. In lectures one aims at perspicuity, that the hearers can follow, and does not affect obscurity and ambiguity to baffle the readers. *Mencius* knew an intelligent man by the sparkling of his eyes.² One learns to know what a text is worth by its lucidity.

The book of *Wang Ch'ung* is of another type than the usual writings. The following objection might be raised against it:—

In literature it is of importance to conform to the public feeling, and not to be in opposition to received ideas. Then not one out of a hundred readers will find anything to blame, and not one out of a thousand hearers will take exception. Therefore *Kuan Tse*³ said that, where somebody is speaking in a house, the audience must fill the whole house, and, when he speaks in a hall, the entire hall should be full. Now *Wang Ch'ung's* arguments are not in accordance with public opinion. Consequently his words controvert all common ideas, and do not tally with the general views.

I reply that in arguing, the essential thing is truth, not elegance, that the facts should at all events be correct, and that *consensus* is not the highest aim. Investigating a question, one discusses the *pros* and *cons*, how would it be possible not to deviate from old ideas and perhaps offend the ears of the common hearer? When the general feeling is wrong, it cannot be followed. One denounces and discards that which is false, and keeps and establishes that which is true. If we were to go by majority, and conform to the public feeling, we could only follow the good old rules and precedents, and recite them over and over again, but how could there be any discussion?

¹ *Han Fei Tse* was sent as envoy from his native State (*Han*) to *Ch'in Shih Huang Ti*, who first appreciated him very much and wished to appoint him to some high post. By the intrigues of *Li Sse*, however, he was induced to imprison him, and to condemn him to death. The emperor afterwards repented, and cancelled the death warrant, but it was too late, for meanwhile *Han Fei Tse* had taken poison. (Cf. p. 350.)

² Cf. Chap. XXXII.

³ The philosopher *Kuan Chung*.

When *Confucius* was attending the court and sitting next to Duke *Ai* of *Lu*, the duke favoured him with a peach and millet. *Confucius* first ate the millet and then the peach. This, we must admit, was the right order of eating the two courses. The courtiers, however, all covered their mouth and laughed. They had, for a long time, been used to another custom. Now I, in fact, resemble *Confucius* eating the two dishes in the order described above. Ordinary people take exception like the courtiers laughing in their sleeves.

Beautiful festive songs were considered as too melancholic, in *Chêng*¹ and pantomimes, at great celebrations, found no favour in *Chao*.

The five Leading Princes² declined to cast a look upon the Canons of *Yao* and *Shun*, and *Chi* and *Mêng*³ would not read the works of *Confucius* and *Mé Tî*. Plans for securing the peace in times of danger are scoffed at in side-alleys, and schemes of reform ridiculed by common people. If there were an exquisite dish, vulgar people would not taste it, though *Yi Tî* and *Yi Ya*⁴ might eat it with the greatest relish, and if there were a precious jade-stone, ordinary people would throw it away, whereas *Pien Ho*⁵ would hoard it up as a treasure. Who would be right, who wrong, and who could be trusted? Propriety and common usage are always in opposition, when has it not been so? When Duke *Wên* of *Lu* infringed the rule of sacrifices,⁶ five men resisted him.

Great scholars will never give up researches of the above mentioned kind, and common people will always dislike them. And so will the *savants* enjoy and appreciate books, which bewilder the masses, and which the narrow-minded will flee.

Wang Ch'ung's book cannot be free from imperfection. Some say that in speaking he does not choose the words, nor in writing, the phrases. Compositions must be tastefully written, and discussions

¹ In *Chêng* licentious music, but not the serious songs of the Book of Odes were appreciated.

² The five leaders of the empire, the most powerful princes during the 7th cent. B.C. to wit:—Duke *Huan* of *Ch'i*, Duke *Wên* of *Chin*, Duke *Hsiang* of *Sung*, Duke *Chuang* of *Ch'u*, and Duke *Mu* of *Ch'in*. They were more bent on conquest than interested in the moral laws expounded in the Canons of *Yao* and *Shun* in the *Shu-king*.

³ The chiefs of two noble families in *Lu*, contemporaries of *Confucius*.

⁴ Vid. p. 249.

⁵ Cf. p. 269.

⁶ Duke *Wên* placed the tablet of his deceased father above that of his uncle in the ancestral temple. The latter, Duke *Min*, was a younger brother of Duke *Hsi*, but he preceded in reign. For more details vid. *Tso-chuan*, Duke *Wên* 2nd year.

ingeniously conducted. When such words strike the ear, they cause a pleasant feeling in the heart, and when the eye falls on writing, the hand does not lay the book aside again. Such disputations are always listened to, and excellent compositions always appreciated. Now, since this new book chiefly consists of comparisons and strictures on the depravity of the age, and does not praise what is good, it does not please the reader. The tunes played by the music-master *K'uang*¹ were always full of feeling, and the delicacies prepared by *Yi Ti* and *Yi Ya* were never tasteless. When a clever man writes a book, it is without a flaw. *Lü Shih*² and *Huai Nan* made an advertisement on the market gates, and the readers did not find fault with one word in their books.³ Now the *Lun-hêng* does not possess the beauties of these two books. It is long enough, but open to objections in many respects.

In reply I beg to state that he who cherishes veracity does not trouble much about beauty, and that regulating the conduct, he does not polish his words. Luxuriant grass has often abundance of blossoms, and mighty forests have many dry branches. The purport of words is to clearly show the nature of things, how can they be polished and above all censure? Saving a man from fire or out of water, we do not care, whether we do it in a beautiful style or not, and, when we debate on a question, our words must not necessarily be ingenious. Plunging into a lake to seize turtles, we have no time to think, whether we place our feet right, and catching dragons in deep water, we have no time to care for the position of our hands.

In spite of bad style and faulty terms the meaning may be excellent and far reaching sometimes, and sweet words and beautiful expressions give often a very poor sense. When a thousand *chung* of grain are cleansed, more than half are husks, and examining a hundred thousand cash, one finds that the broken coins exceed ten thousand. Fine soups are often insipid, and the best jewels have their flaws. A slipshod production may possess great beauties, and a great artist do very second-rate work. Every discussion has its weak points, and in the ablest production some deficiencies can be detected.

¹ The music-master of the Duke of *Chin* (cf. Chap. XVII).

² *Lü Pu Wei*, the author of the *Lü Shih ch'un-ch'ü*.

³ It is related of *Lü Pu Wei* that he placed a copy of his work in the market place and offered a reward of a thousand *chin* to any one who could alter one character in it. The same is not known of *Huai Nan Tse*.

Golden words come from noble houses, and foul productions from poor families, they think.—*Huai Nan Tse* and *Lü Shih*¹ did not encounter any difficulties, because they were descendants of rich houses and of high rank. Since they were noble, they could well advertise on the market place, and being so wealthy, they could easily make the alternate promise of a thousand *chün*. Their readers were intimidated and in awe, and would never have ventured to criticise one character, even if it had been quite out of place.

When *Wang Ch'ung's* book was completed, it was compared by some with the works of the ancients, and found to be quite different from the writings of previous authors. Some hold that the book may be said to be written partly in a slovenly style. Sometimes it is terse, at others diffuse, sometimes concise, sometimes prolix. When a problem is being discussed or a question investigated, the author is too summary or too loquacious, half sweet, half sour. The Classics he does not resemble, with the semi-classics he does not agree, nor does he harmonize with either *Yang Ch'êng Tse Chang* or *Yang Tse Yün*.² Since he is unlike the ancient authors, how can he be considered a good writer, or his book be reputed an able production?

I answer that, if anybody puts on an alien appearance forcibly to be like somebody else, his own shape is lost, and if he changes his style to resemble others, he loses his peculiar character. The sons of a hundred persons have not the same parents. Being all born in different families, they cannot be similar. Each one distinguishes himself by his peculiar gifts. If writings could only then be considered good, when they are conform to a certain standard, this would be like substituting one workman for another and declaring his work to be a master-piece, provided that in hewing he did not cut his own hand.

All literary men have their own specialties. The one polishes his phrases to produce an elegant composition, the other combats all errors to establish the truth. Their ultimate aims are the same, and the words follow of themselves. Thus the deeds of the Five Emperors were not different, and there was no conflict between the actions of the Three Rulers. Beautiful looks are not

¹ Both were princes.

² Vid. p. 268.

the same, but their aspect is always pleasing to the eye; sentimental airs are not identical, but their music is always gratifying to the ear. Wines have different flavours, but they all inebriate, the tastes of various cereals vary, but they all appease our hunger. If conformity to old standard be required of a literary production, then we would be entitled to expect that *Shun* also should have eye-brows with eight colours¹ and *Yü* eyes with double pupils.²

Wang Ch'ung's book is very voluminous. Some say that in writing the chief thing is to be brief and clear, and that in speaking one must be short and plain. The words of a good debater are succinct, but to the point, the style of a good writer is concise, but perspicuous. Now *Wang Ch'ung's* new work contains more than ten thousand sentences. For a reader it is impossible to work through such an enormous mass, and there are so many chapters, that they cannot all be transmitted. The author of so much bad stuff may well be called a fool. Short sentences are easy to enunciate, whereas a bulky work presents great difficulties. Gems are few, stones many; that which occurs in great number, is not precious. Dragons are rare, fish numerous; that which is of rare occurrence, is justly deemed divine.

I admit that there is such a saying. Concise language is not long, but beautiful language must not be concise. If they are useful to the world, a hundred chapters do no harm, while one paragraph, if useless, may be superfluous. If there are several things, all useful, the longer rank before the shorter. Who is richer, he who has piled up a thousand *chin*, or he who possesses a hundred?

Longer works are preferable to shorter ones, and a small amount of wealth is better than poverty. Most people have not a single book, I possess a hundred chapters; others have not one character, I have more than ten thousand sentences. Who is the cleverer?

Now they do not say that my words are wrong, but that they are too many; they do not say that the world does not like good things, but that it cannot take them all in. The reason why my book cannot be so concise is that for building many houses a small ground would not be sufficient, and that for the registration of a large populace few registers would be inadequate. At present, the errors are so many, that the words necessary to point out the truth, show what is right, and controvert what is false, cannot well be brief and succinct.

¹ Like *Yao* (cf. Chap. XXIV).

² As *Shun* had (loc. cit.).

Han Fei Tse's work is like the branch of a tree. The chapters are joined together by tens, and the sentences count by ten thousands. For a large body the dress cannot be narrow, and if there be many subjects, the text must not be too summary. A great variety of subjects requires abundance of words. In a large extent of water, there are many fish, in an emperor's capital, there is plenty of grain, and on the market of a metropolis, there is a throng of people.

My book may be voluminous, but the subjects treated are manifold. *T'ai Kung Wang*¹ in ancient times and recently *Tung Chung Shu*² produced books containing more than a hundred chapters. My book also contains more than a hundred chapters. Those who contend that they are too many, only mean to say that the author is of low origin, and that the readers cannot but take exception to it.

When we compare a river, whose waters overflow the banks, with others, which is the biggest? And, when the cocoons of a certain species of worms are especially heavy and big, which worms yield most silk?

Wang Ch'ung was not lucky in his official career, and only wrote books and this autobiography. Some one might find fault with him, arguing thus:

"The important thing is always that a man of great talent should make a good career. When he finds employment, and his words are listened to, he can distinguish himself by his work, and thus rise to high honour. Now, you are living in misery, and your career has been spoiled. You had no opportunity of trying your talents in practice, or using your strength in the fulfilment of official duties. Therefore you only committed your speculations to writing and made your notes. What use are your beautiful words to yourself, and what aim are you pursuing with your extensive writings?"

Nobody was ever more talented than *Confucius*, and yet his talents were not appreciated. He was expelled, and a tree felled over him. He had to hasten the washing of his rice³ and was

¹ *T'ai Kung Wang* is the full appellation of *Wên Wang's* minister, usually called *T'ai Kung*, on whom cf. Chap. XXXIX.

² Cf. p. 219 and Chap. XXXVII.

³ When forced to leave *Ch'i*. (Vid. *Mencius* Bk. V, Pt. II, chap. 1, 4, *Legge* Vol. II, p. 247.)

surrounded. His traces were obliterated, he was tormented by hunger between *Ch'ên* and *T'sai*, and his disciples looked starved.¹ Now, my talents do not come near those of *Confucius*, but my hardships do not equal his. Am I to be despised therefore?

Besides the successful are not always clever, or the distressed, simpletons. The lucky win, and the unlucky lose. With a liberal fate and good fortune, even a vulgar person becomes noble and genteel, with a niggardly fate and bad fortune, the most remarkable man remains wretched and miserable. If talents and virtue were to be measured by success, then the great lords invested with the domain of a town, and living on the soil, would all be wise men.

Confucius and *Mé Tî* were noble of themselves, but their rank was low. If, therefore, people are living in pure spheres, but do black deeds, or if they have a yearly income of a thousand *chung* to live upon, but not a single accomplishment, we can only smile. Provided that our virtue be high and our name untarnished, then our office may be low and our income meagre, it is not the fault of our talents, and we should not feel oppressed by it.

Scholars would like to share the hut with *Hsien*,² but not to be put on a level with *T'se*,³ they would gladly wander about with *Po Yi*, but decline to associate with robber *Ché*. Great scholars have other ambitions than their people. Therefore their fame is not that of the world. Their bodies decay like grass and trees, but their glory shines as long as the sun and the moon send their rays. Their condition may be as poor as that of *Confucius*, provided only that their writings rank with those of *Yang Hsiung*. That is my ideal. Outward success, but a limited knowledge, a high post, but little virtue that is the ambition of others, I would consider it a bondage.

If somebody has the luck to be heard with his advice, and lives in honour and well being, all this is gone after a hundred years like other things. His name does not come down to the next generation, and not a word from his hand is left in any document. He has had stores full of emoluments perhaps, in the

¹ Cf. Chap. XL.

² *Hsien* = *Yuan Sse*, a disciple of *Confucius*, noted for his contempt of wordly advantages. Made governor of a town, he declined his official allowance (*Analekts* VI, 3) *Chuang Tse* makes him live in a mud hut. He contrasts him with *T'se*, another follower of *Confucius*, who came driving up to his door in a fine chariot and in a white robe lined with purple.

³ *T'se* = *Tuan Mu T's'e* or *Tse Kung*, a disciple of *Confucius*, who became a high official, and very wealthy (vid. Chap. XXXI and XXXIII). He was a swell, just the reverse of *Hsien*.

realms of literature and virtue he leaves no riches. That is not what I prize. Vast virtue of the highest excellence, abundance of extensive knowledge, a pencil dripping with characters like rain, and an overflowing spring of words, rich talents, a wonderful erudition, generous deeds, and a noble mind, with such qualities a man's body may belong to one generation, his name will be transmitted for a thousand years. That seems extraordinary and desirable to me.

Wang Ch'ung is from a simple family, in which he stands quite alone. A caviller might say:—

"Your ancestors have not left you a treasure of pure virtue, nor a collection of literary works. You may yourself write the most brilliant essays, you have no basis to stand upon, and therefore no claim to our admiration."

"When a force bursts upon us quite suddenly, not by degrees, we call it a phenomenon. When a creature is born from quite dissimilar parents, we call it a wonder. When something quite unusual appears all at once, it is regarded as a supernatural appearance, and when something different from anything else quite abruptly comes forth, it is termed a miracle."

"Who are your ancestors? Their names have not been recorded in former times. You did not spring from a learned family, whose members have already walked the path of literature, and you write disquisitions of several thousand or ten thousand sentences. This must be considered a supernatural phenomenon. How could we appreciate such writings, or think them able productions?"¹

I beg to reply that a bird without a pedigree is a phoenix, an animal without a family, a unicorn, a man without an ancestry, a sage, and a thing without a peer, a jewel. And so it is with men of great talents, who are browbeaten and viewed with disfavour by their age. Scholars of worth appear single, and precious things grow solitary. How could literature be inherited? If a man could learn to become a sage, then the water of the *Fêng river*² would have a source, and auspicious grain an old stem.

¹ The Chinese are in awe of, but do not like wonders, miracles, monsters, in short all that is against the regular course of nature. So they are prejudiced against *Wang Ch'ung*, because he is a *homo novus*. Not being a descendant from a literary or a noble family, he should not attempt to rise above the average of his fellow-citizens.

² The source of the *Fêng*, an affluent of the *Wei* in *Shensi* is well known. I presume that for "*Fêng river*" 豐水 we ought to read "*Wine Spring*" 醴泉. The phonetic element for *Fêng* and *Li* "*Wine*" is very similar, and the *Wine Springs* are often mentioned as auspicious omens in connection with phoenixes, unicorns, and auspicious grain.

When a remarkable scholar appears and puts forward his noble doctrines, he does not fall under the general rule, and his capacity cannot be measured by the bushel. Therefore events which seldom happen are recorded on tablets and books, and rare things engraved on bronze vases. The Five Emperors did not rise in one generation, and *Yi Yin*¹ and *T'ai Kung Wang*² did not issue from one family. There was a distance of thousand Li between them, and one lived several hundred years after the other. When scholars of note quietly develop their marvellous faculties, they do not become famous as descendants of noble lines.

The calf of a black cow may be brown, this does not affect the nature of the animal. The ancestors of a scholar may be coarse, provided that he himself is pure, it has no influence upon his character. *K'un*³ was wicked, and *Yü* a sage, *Sou*⁴ was perverse, and *Shun* divine. *Po Niu*⁵ was visited with a horrible disease, and *Chung Kung*⁶ was clean and strong. *Yen Lu*⁷ was vulgar and mean, and *Yen Hui* outvied all his companions. *Confucius* and *Mé Tî* had stupid ancestors, and they themselves were sages. The *Yang* family had not been successful, when *Yang Tse Yün* rose like a star, and the house of *Huan* had been tolerably well off, until *Huan Chün Shan*⁸ took his brilliant flight. A man must have been imbued with more than the ordinary dose of the original fluid to become an able writer.

In the third year of *Yuan-ho*,⁹ *Wang Ch ung* emigrated to *Tau-yang*,¹⁰ *Chiu-chiang*,¹¹ and *Lu-chiang*¹² in the province of *Yang-chou*,¹³ and was appointed sub-prefect. His abilities were small, and his office

¹ Minister of *T'ang*, the founder of the *Shang* dynasty.

² Cf. p. 258.

³ *Yü's* father.

⁴ *Ku Sou*, *Shun's* father.

⁵ A disciple of *Confucius*, who suffered from leprosy (cf. Chap. XXXIII).

⁶ Another disciple of *Confucius*, a relation of *Po Niu*, both belonging to the *Jan* clan.

⁷ *Yen Hui's* father.

⁸ Cf. p. 219 and Chap. XXXVII.

⁹ 86 A.D.

¹⁰ Under the *Han* a circuit comprising parts of *Kiangsu* and *Anhui*.

¹¹ A circuit in *Anhui*.

¹² Another circuit in *Anhui*.

¹³ A very large province under the *Han* dynasty, comprising nearly the whole territory of the modern provinces of *Kiangsu*, *Anhui*, *Kiangsi*, *Fukien*, and *Chekiang*.

was important. His chief duties were in connection with official correspondence. All plans of writing anything he had given up for many years. In the second year of *Chang-ho*,¹ his business in the province ceased. He lived at home, and gradually advanced in age, till he reached about seventy years. Then he gave up his official carriage, and his official career was definitely closed. He could not help it. He had many annoyances, and his body felt the infirmities of age. His hair grew white, his teeth fell out, he became older from day to day, and his comrades dispersed. He had nothing to rely upon, was too poor to nurse himself, and had no joy left. But time went slowly on, the *kêng* and *hsing* years² came to an end, but though he was afraid that his death was near at hand, he was still full of silly ideas. Then he wrote a book on *Macrobiotics*³ in sixteen chapters.

To keep himself alive, he cherished the vital fluid. As a stimulant for the appetite he used wine. Closing eyes and ears against external influences, he spared his energy as a means of self-protection. Using medicines he kept up his forces, and by following this method he hoped to prolong his days. For a while he did not age, but when it was too late, there was no return.

This book was left as a guide to posterity. But the duration of human life is limited. Men like animals live for a while and die. We can only remember the years gone by, who can order them to stand still? We must go down to the yellow sources, and become earth and ashes. From *Huang Ti* and *T'ang* down to the *Ch'in* and *Han* many have been guided by the holy doctrine and have found the truth by their genius, just like a scales and bright like a mirror, yet young and old they have lived and died, of old and now all have been included. Life cannot be prolonged, alas!

¹ 88 A.D.

² The cyclical years *kêng-yin*: 90 A.D. and *hsing-mao*: 91 A.D.

³ *Yang hsing shu*.

CHAPTER II.

Replies in Self-Defense (*Tui-tso*).

Some one might put the following question: The worthies and sages were not born for nothing; decidedly their minds were required. How is it that from *Confucius* and *Mé Tî* down to *Hsün Tse*¹ and *Mencius* they all acted as teachers and left their works to posterity?

Our reply is that the sages wrote the Classics, and the worthies composed their records. They rectified the depraved customs, and enjoined upon the people to revert to truth and sincerity. The thirteen thousand chapters of the Six Departments of Literature² increased the good and diminished the evil, sometimes restricting, sometimes expanding, and urging on the stragglers, with a view to leading them back from their by-paths into the right way.

Confucius wrote the *Ch'un-ch'iu* in consequence of the depravity of the people of *Chou*. He, therefore, established the smallest merit, and blamed the slightest wrong; he removed every disorder, and re-established propriety. The ways of men as well as those of the sovereign were well ordered by him. To check extravagant and mean practices one must take every precaution, and use every means. When a dyke breaks, and no measures are taken, there will be a disastrous inundation. When a net opens, and is not shut again, the animals caught in it are lost. Had the ways of *Chou* not degenerated, the people would not have been uncultured, and had the people not been uncultured, the *Ch'un-ch'iu* would not have been written.

If the doctrines of *Yang Chu* and *Mé Tî*³ had not perverted the traditions, the records of *Mencius* would not have been published. Had the *Han* State not been small and weak, and its system of government corrupt, *Han Fei Tse's* book would not have appeared.⁴ Had *Kao Tzu* not contested that the conquerors of

¹ The philosopher *Hsün Tse*: *Sun Ch'ing*, cf. Chap. XXXII.

² Vid. Chap. XXXVII and the Catalogue of Literature, *Han-shu* chap. 30.

³ The philosophers of egoism and altruism, both combated by *Mencius*.

⁴ The philosopher *Han Fei Tse* was the son of a Duke of the *Han* State in *Shansi*.

empires had not alighted from their horses nor changed their martial habits, *Lu Chia* would not have written his memorials.¹ If the truth had not been lost everywhere, and scientific researches not been in a state of great confusion, the discussions of *Huan Tan* would not have come forth.

Ergo, when worthies and sages write something, they do not do so for nothing, but have their good reasons. Thus their writings are by no means purposeless, but conducive to reforms, and their reforms to re-establish the right principles.

Accordingly the *Han* created the censorate to review books and examine their contents. *Tung Chung Shu* wrote a book on magical arts, in which he spoke much about calamitous events as being caused by the faults of the government. When the book was complete, and the text revised, it was presented to the Imperial Court of the *Han*. *Chu Fu Yen* from jealousy slandered the book in a memorial to the throne. The emperor handed *Tung Chung Shu* over to the tribunal, and the judges declared that he was very stupid, and deserved to die, but the emperor pardoned him. *Hsiao Wu Ti* did not punish *Tung Chung Shu* for his remarks on calamities, on the contrary, he honoured him. How much more would he have done so for *Tung Chung Shu's* inoffensive utterances, for his researches into the nature of the fundamental principles and his collection of old and true sayings?

As long as a wise man holds an official position in this world, he is perfectly loyal to his sovereign, and propagates his reforms to enlighten the government. When he has retired, he still teaches and criticises to rouse the simple-minded who have gone astray. They cannot find their way back to the right path, their principles are shallow, and their doings wrong. Unless we scholars hurry to their rescue, they come to perdition, and do not awake from their slumber. This has prompted me to write the *Lun-hèng*.

¹ An allusion to an event in the life of *Lu Chia*, narrated in his biography, *Shi-chi* chap. 97 p. 7. When *Lu Chia* had returned from his successful mission to the King of *Yüeh*, whom he induced to acknowledge the suzerainty of the *Han*, *Kao Tsu* conferred a high rank upon him. Subsequently, when relating his adventures, *Lu Chia* would always refer to poetry and history. The emperor displeased with these utterances, told him that he had won his laurels on horseback, why must he make such a fuss about literature. Then *Lu Chia* showed him, how former conquerors had lost the empire again, if they had not consolidated their power by the arts of peace. This conversation with the emperor led to the composition of a series of memorials, in which *Lu Chia* developed his ideas about government. This collection of memorials received the title "New Words", *Hsin-yü*, cf. Chap. XXXVII.

In a great many books reality has no place left: falsehood and immorality triumph over truth and virtue. Therefore, unless such lies be censured, specious arguments cannot be suppressed, and, as long as they spread, truth does not reign. For this reason the *Lun-hêng* weighs the words, whether they be light or heavy, and holds up a balance for truth and falsehood. It does not trouble about polishing the phrases and embellishing the style, or consider this of great importance.

It has its *raison d'être* in the innate human weakness. Consequently it criticises the common people most vigorously. By nature these people are very prone to strange words and to the use of falsehoods. Why? Because simple truisms do not appeal to the imagination, whereas elegant inventions puzzle the hearers, and impress their minds. Therefore, men of genius, who are fond of discussions, will magnify and exaggerate the truth, and use flowery language. Masters of style, they simply invent things, and tell stories, which never happened. Their hearers believe in them, and are never tired of repeating them. Their readers take these stories for facts, and one transmits them to the other in an unbroken chain so, that at last the words are engraved on bamboo and silk. Being repeated over and over again, these stories impose even upon the wise. May be that even His Majesty honours such a man as a teacher, and spreads his forgeries, and that magistrates and wearers of red girdle pendants¹ all read these inventions.

He who knows how to discriminate between truth and falsehood, must feel a pang at it; why should he not speak? *Mencius* was grieved that the discussions of *Yang Chu* and *Mé Tî* did great harm to the cause of Confucianism, therefore he used plain and straightforward language to recommend what was right, and to reject what was wrong. People fancied that he was a controversialist, but *Mencius* replied, "How should I be a controversialist? I cannot do otherwise."²

Now I also cannot do otherwise. Lies and folly appear in the garb of truth, veracity and sincerity are superseded by imposture. People are in a state of apathy, right and wrong are not determined, purple and vermillion confounded,³ and tiles mixed up with jade-stones. As regards my feelings, how could my heart endure such a state? The lackey in *Wei* riding the outer horse

¹ Princes and nobles.

² *Mencius* Bk. III, Pt. II, chap. IX, 1.

³ Vermilion is regarded as a primary colour, and much liked, purple as secondary, and not much esteemed.

transgressed his functions, crying out for the carriage. His sympathy carried him away, for he was apprehending a danger for his prince.¹ Critics commiserate the world, and feel sorry for its deceptions, a sentiment similar to that of the outrider in *Wei*. A sorrowful mind and a melancholy spirit disturb the tranquil fluid in our breast, which tells upon our years, shortens our span, and is not beneficial to our life. It is a greater misfortune than that suffered by *Yen Hui*,² and against the rules of *Huang Ti* and *Lao Tse*, and nothing which men like to do. But there was no help, therefore I wrote the *Lun-hêng*. Its style is indifferent, but the meaning all right, the diction bad, but the feeling good. The *Chêng-wu*³ treats of the system of government; all the chapters of the *Lun-hêng* may be read by ordinary people, for it is like writings of other scholars.

As for the Nine Inventions and the Three Exaggerations, and the essays on Death and on Ghosts,⁴ the world has long been led astray by the errors exposed therein, and people did not become aware of it.

When a ruler goes wrong, representations must be addressed to the highest place, when the citizens are blindfold, one speaks to them. If this be of effect, their leader will learn also. I fervently desire to rouse the misguided minds, and to teach them, how to tell the full from the hollow. As soon as the difference of reality and emptiness is fully understood, specious arguments will be discarded, and then the progress made in true and real knowledge will daily increase.

Some say that the sages create, whereas the worthies relate, and that, if worthies create, it is wrong. The *Lun-hêng* and the *Chêng-wu* are creations, they think. These works are neither creations nor relations. The Five Classics can be regarded as creations. The History of the Grand Annalist,⁵ the Introduction of *Liu Tse Chêng*,⁶ and the Records of *Pan Shu P'i*⁷ may be called

¹ Cf. p. 334.

² The favourite disciple of *Confucius*, who died very young, cf. Chap. XXXIII.

³ Another of *Wang Ch'ung's* works, which has been lost.

⁴ *Lun-hêng* N. 16-24, N. 25-27, N. 62 and 65 (cf. p. 228 seq. and p. 237 seq.).

⁵ The *Shi-chi*.

⁶ The *Hsin-hsü*.

⁷ *Pan Shu P'i* = *Pan Piao*, the father of the historian *Pan Ku*. He also was devoted to the study of history, and intended to continue the *Shi-chi*, which was finally done by his son.

relations, and the "New Reflections"¹ of *Huan Chün Shan* and the "Critical Reflections"² of *Tsou Po Chi*,³ discussions. Now the *Lun-hêng* and the *Chêng-wu* are like the two Reflections of *Huan Chün Shan* and *Tsou Po Chi*, and not what they call creations.

To produce something new that did not exist in the past, as *T'sang Hsieh*⁴ invented writing and *Hsi Chung*,⁵ chariots, is creating. The *Yi-king* says of *Fu Hsi* that he created the eight diagrams. They did not exist before, and *Fu Hsi* made them,⁶ hence the term creating is used. *Wên Wang* evolved these eight pictures, and brought their number up to sixty-four, which is called amplifying. To say that the composition of the *Lun-hêng* is similar to that of the sixty-four figures is not correct either. In regard to the sixty-four diagrams, these figures were increased by an amplification of their forms, and their number was thus augmented. Now in the *Lun-hêng* the current literature is taken up with the object of defining right and wrong and distinguishing between truth and falsehood. It is not an original production of something that did not exist previously. The Confucianists take the sayings of former teachers and criticise them, as clerks subject the decisions of the lord chief-justice to a new examination. If the term creating be applied to the *Lun-hêng*, would the same word be used of the Confucianists and the clerks?

In their reports to the throne and their memorials the memorialists use to propose useful measures. There is always the desire to help the government. Now the creators of classical works are like those memorialists. Their words proceed from the innermost heart, and it is their hand which reduces them to writing. Both cases are identical. In regard to those who address the emperor one speaks of memorialising, whereas for those records another word has been adopted viz. writing.

During the first years of *Chien-ch'ü*,⁷ there was a great dearth in *Chung-chou*.⁸ The people from *Yin-ch'üan*⁹ and *Ju-nan*¹⁰ had to

¹ Cf. Chap. XXXVII.

² *Chien-lun*.

³ Cf. Chap. XXXVII.

⁴ A mythical personage.

⁵ Another legendary person, who is said to have been a descendant of *Huang Ti* and director of chariots under *Yü*.

⁶ Vid. Chap. XXXVI, where *Wang Ch'ung* maintains that *Fu Hsi* did not make the diagrams, but received them in a supernatural way.

⁷ The first year of the emperor *Chang Ti*: 76 A.D.

⁸ An old name for *Honan*.

⁹ A circuit in *Anhui*.

¹⁰ A place in *Honan*.

leave their homes, and were scattered in all directions. His Holy Majesty felt very much distressed, and many edicts were issued. The writer of the *Lun-hêng* presented a report¹ to the prefect, urging that all dissipations and extravagancies should be prohibited in order to provide for the time of need. His suggestions were not accepted however. He went home and entitled the draft of his report "Provisions for Times of Want."

When the grain is used for the distillation of wine, robbery is rampant, and as long as there is much drunkenness, robberies never cease. In a memorial sent to the prefect the writer proposed that the use of spirits should be interdicted, and afterwards gave to this report the name "Prohibition of Spirits." From this it may be seen that the writing of the classical authors is like that of memorialists. Those reports are regarded as independent creations presented to the emperor. Reports and memorials to the throne are always creations.

In the *Ch'êng* of *Chin*, the *T'ao-wu* of *Ch'u*,² and the *Ch'un-ch'iu* of *Lü* persons and things are all different. As regards the diagrams *ch'ien* and *k'un* of the *Yüking*, the *yuan*³ of the *Ch'un-ch'iu* and the mystical principle of *Yang Tse Yün*, they use diverse terms for divination and time periods. From this we may infer that the *Lun-hêng* and the *Chêng-wu* have the same aim as the memorials of *T'ang Lin* and the essays of *Ku Yung*.

The *Han* time is very rich in literary talents, and the number of essays is especially large. *Yang Ch'êng Tse Chang* produced the *Yüeh-ching*⁴ and *Yang Tse Yün* the *T'ai-hsüan-ching*. These two books were current in the court and read in the side-halls. The impression they caused was enormous, they were not relations but creations, and people doubted, whether the ingenious authors were not sages. The court found nothing to blame in them. Now, fancy the *Lun-hêng* with its minute discussions and thorough arguments, intended to explain the common errors and elucidate the right and wrong principles so, that future generations can clearly see the difference between truth and falsehood! Lest all this be lost, I have committed it to the writing tablets: remarks on chapters and passages of the classics of our ancestors, and on queer sayings of former

¹ A report for the emperor, which *Wang Ch'ung*, not being of sufficiently high rank, could not present directly.

² The official chronicles of these two States. (Cf. Chap. XXXVI.)

³ A term employed for the first year of a sovereign, also denoting the original fluid of nature.

⁴ The "Classic of Music."

masters. I offer critical remarks and reject many common traditions. The delusion caused by such traditions and the spread of so many lying books give endless pain to the knowing. *Confucius* said:—"When a man is touched by poetry, he cannot remain silent. When I am moved, I cannot keep quiet, but must speak."

Jade is being confounded with stones. People cannot distinguish it, as for instance the inspector of works in *Ch'u* took jade for a stone, and suddenly ordered *Pien Ho* to have his foot cut off.¹ Right is being turned into wrong, and falsehood into truth. How is it possible not to speak of it?

As the common traditions are full of exaggerations, so the common books teem with falsehoods. *Tsou Yen* e. g. pretends that our world² is one continent, and that beyond the four seas there are still nine other continents like our world.³ *Huai Nan Tse* says in his book that, when *Kung Kung*, fighting for the throne with *Chuan Hsü*, was not victorious, he ran against Mount *Pu-chou* in his wrath so, that he caused the "Pillar of Heaven" to break, and the confines of the earth to be smashed.⁴ In *Yao's* time ten suns appeared simultaneously. *Yao* shot an arrow at nine of them.⁵ During the battle fought by the Duke of *Lou-yang*⁶ the sun went down. Swinging his spear he beckoned to the sun, when he came back. There are a great many books and records of a similar nature in the world. Truth and reality are drowned in a flood of inventions and fabrications. Can we remain silent, when our heart swells to overflowing, and the pencil trembles in our hand?

Discussing a question we must examine into it with our mind, and demonstrate it by facts, and, if there be any inventions, proofs must be given. As the history of the Grand Annalist testifies, *Hsü Yu*⁷ did not hide, nor did *Tan*, the crown-prince of *Yen*, cause the sun to revert to the meridian. Nobody can read these passages without applauding.

¹ Cf. p. 293.

² China.

³ Cf. Chap. XIX.

⁴ Vid. Chap. XIX.

⁵ Cf. Chap. XX.

⁶ A city in *Honan*. We learn from the *Lun-hêng* V, 6v. (*Kan-hsü*) that this battle was fought by Duke *Hsiang* of *Lu* against *Han*. This prince reigned from 572 to 541. *Huai Nan Tse* VI, 1v., however, from whom this passage is quoted, speaks of the Duke of *Lou-yang* and the commentary remarks that this was a grandson of King *P'ing* of *Chu* (528-515), called *Lou-yang Wen Tse* in the *Kuo-yü*.

⁷ A legendary hermit of *Yao's* time. (Cf. Chap. XXXV.)

I composed the *Chêng-wu* for the purpose of showing to the incumbents of the prefectures and the district magistrates, what is of paramount importance in the administration, and with a view to induce all people to reform and gratefully acknowledge the kindness of the government. The nine chapters of the *Lun-hêng* on Inventions and the three chapters on Exaggerations are intended to impress upon people that they must strive for truthfulness, and the chapters on Death and Ghosts¹ shall induce them to give their dead a simple burial.

Confucius avoided all pomp, but people were very extravagant in burying the dead and decorating the coffin. *Liu Tse Chêng* was in favour of simple funerals, but people would put costly things into the graves, and spare no money. *Kuang Wu T'i* regarded straw carriages and reed horses as sufficiently good objects for the sacrificial worship of the dead. Why do the common books and traditions not mention this? The belief in the talk on death has defiled them.

Now I have written the essays on Death and on the False Reports about the Dead² to show that the deceased have no consciousness, and cannot become ghosts, hoping that, as soon as my readers have grasped this, they will restrain the extravagance of the burials, and become more economical. Such would be the advantage derived from the *Lun-hêng*. Provided that my words have this effect, what would it matter, if my work were a creation?

The writing of *Ts'ang Hsieh* is universally used to record things. the carriages of *Hsi Chung* for locomotion, the clothes of *Po Yü* as a protection against heat and cold, and the tiled houses of *Chieh* to keep off wind and rain.³ If, irrespective of their usefulness or obnoxiousness, such things be solely found fault with for being innovations, then men like *Ts'ang Hsieh* would have to be condemned, and the fifteen dynasties at the beginning of history all be blame-worthy.⁴ Provided that a thing be useful, there is no harm, even if it should be an innovation, and if there be no harm, what can be amiss?

In ancient times great public entertainments were given by imperial order with the object of seeing the customs and learning

¹ Cf. pp. 237 and 238.

² *Lun-hêng* N. 62 and 63.

³ The tyrant *Chieh* is reported to have built the first brick houses (*Ti-wang-shi-chi*).

⁴ The ten dynasties of the fabulous age of Chinese history together with the Five Emperors and their houses, whom Chinese fancy has credited with the invention of all the fundamental institutions of civilisation, such as house building, dress making, writing, etc.

the feelings of the people. Then the Odes¹ originated among the people. The holy emperors might have said, "Ye, people, how dare you produce such novel things?" and have thrown them into prison, and destroyed their Odes. This was not done, and the Odes were thus handed down. Now the *Lun-hêng* and the *Chêng-wu* are like the Odes. I trust that they will not be condemned, before they have been perused.

This is the origin of the *Lun-hêng*. The reason why people so often take exception to new productions is that they often contain so many unfounded assertions and disparaging remarks on others. The *Lun-hêng* aims at truth and dislikes all wild speculations. The chapters entitled:—*Ch'i-shih*,² *Hsüan Han*, *Hui kuo*, and *Yen-fu*³ are full of praise and well-deserved applause,⁴ and not disparaging at all. Such a creation might well escape reproach.

¹ The Odes of the *Shi-king*.

² "Equality of the ages."

³ Contained in Books XVIII and XIX, N. 56-59.

⁴ *Wang Ch'ung* eulogises the emperors of his own time, and places them on a level with the model sovereigns of antiquity.

CHAPTER III.

Spontaneity (*Tse-jan*).

By the fusion of the fluids of Heaven and Earth all things of the world are produced spontaneously, just as by the mixture of the fluids of husband and wife children are born spontaneously. Among the things thus produced, creatures with blood in their veins are sensitive of hunger and cold. Seeing that grain can be eaten, they use it as food, and discovering that silk and hemp can be worn, they take it as raiment. Some people are of opinion that Heaven produces grain for the purpose of feeding mankind, and silk and hemp to cloth them. That would be tantamount to making Heaven the farmer of man or his mulberry girl,¹ it would not be in accordance with spontaneity, therefore this opinion is very questionable and unacceptable.

Reasoning on Taoist principles we find that Heaven emits its fluid everywhere. Among the many things of this world grain dispels hunger, and silk and hemp protect from cold. For that reason man eats grain, and wears silk and hemp. That Heaven does not produce grain, silk, and hemp purposely, in order to feed and cloth mankind, follows from the fact that by calamitous changes it does not intend to reprove man. Things are produced spontaneously, and man wears and eats them: the fluid changes spontaneously, and man is frightened by it, for the usual theory is disheartening. Where would be spontaneity, if the heavenly signs were intentional, and where inaction?²

Why must we assume that Heaven acts spontaneously? Because it has neither mouth nor eyes. Activity is connected with the mouth and the eyes: the mouth wishes to eat, and the eyes to see. These desires within manifest themselves without. That the mouth and the eyes are craving for something, which is considered an advantage, is due to those desires. Now, provided that the mouth and the eye do not affect things, there is nothing which they might long for, why should there be activity then?

¹ Who feeds the silkworms.

² Inaction does not mean motionlessness, but spontaneous action without any aim or purpose. It is more or less mechanical, and not inspired by a conscious spirit.

How do we know that Heaven possesses neither mouth nor eyes? From Earth. The body of the Earth is formed of earth, and earth has neither mouth nor eyes. Heaven and Earth are like husband and wife. Since the body of the Earth is not provided with a mouth or eyes, we know that Heaven has no mouth or eyes neither. Supposing that Heaven has a body, then it must be like that of the Earth, and should it be air only, this air would be like clouds and fog. How can a cloudy or nebular substance have a mouth or an eye?

Some one might argue that every movement is originally inaction. There is desire provoking the movement, and, as soon as there is motion, there is action. The movements of Heaven are similar to those of man, how could they be inactive? I reply that, when Heaven moves, it emits its fluid. Its body moves, the fluid comes forth, and things are produced. When man moves his fluid, his body moves, his fluid then comes forth, and a child is produced. Man emitting his fluid does not intend to beget a child, yet the fluid being emitted, the child is born of itself. When Heaven is moving, it does not desire to produce things thereby, but things are produced of their own accord. That is spontaneity. Letting out its fluid it does not desire to create things, but things are created of themselves. That is inaction.

But how is the fluid of Heaven, which we credit with spontaneity and inaction? It is placid, tranquil, desireless, inactive, and unbusied. *Lao Tse* acquired long life by it. He obtained it from Heaven. If Heaven did not possess this fluid, how could *Lao Tse* have obtained this nature? For it does not happen that the disciples alone speak of something, which their master never mentioned.

Perhaps this nature appeared again in Duke *Huan*,¹ who was wont to say, "Let *Kuan Chung*² know." His attendants replied, "is it so easy to rule, if *Kuan Chung* is always the first and second word?" The duke rejoined, "Before I had secured the services of *Kuan Chung*, I was in the greatest difficulties, now, after I have got him, I find everything easy." When Duke *Huan* had taken *Kuan Chung* into his service, he left the affairs to him, entrusted him with the administration, and did not trouble any more about it. Should high Heaven, which in its exalted virtue confers the government upon an emperor, reprove man, its virtue would be inferior to that of

¹ Duke *Huan* of *Ch'i*, 683-641 B.C.

² Duke *Huan's* famous minister. Cf. p. 356.

Duke *Huan*, and the conduct of a feudatory prince surpass that of great Heaven.

Somebody might object that Duke *Huan* knew *Kuan Chung* to be a wise man, and therefore appointed him, and that but for *Kuan Chung* he would also have given vent to his displeasure. Meeting with men like *Yao* and *Shun* Heaven would certainly not have reprimanded people either.

I beg to reply, that, if Heaven can reprimand, it might as well purposely appoint a wise prince, select a genius like *Yao* and *Shun*, confer the imperial dignity upon him, and leave the affairs of the empire to him without taking further notice of them. Now it is different. Heaven creates very inferior princes, who have no principles, and neglect virtue, and therefore has to reprove them every now and then. Would it not be afraid of the trouble?

T'sao T'san,¹ a minister of the *Han*, was given to wine, songs, and music, and did not care about government. When his son remonstrated with him, he gave him two hundred blows with the bamboo. At that period there was no insurrection in the empire. In *Huai-yang*² people coined counterfeit money, and the officials were powerless to check the abuse. *Chi Yen*³ was prefect then. He did not destroy a single furnace, or punish a single individual. Quite indifferent, he was comfortably reclining on his couch, and the conditions of *Huai-yang* became well ordered again. *T'sao T'san* behaved himself, as though he were not a minister, and *Chi Yen* administered his prefecture, as if nobody were living in it. Albeit yet the empire of the *Han* had no troubles, and in *Huai-yang* the punishments could be discontinued. So perfect was the virtue of *T'sao T'san*, and so imposing *Chi Yen's* dignity. The majesty of Heaven and its virtue are quite something else than those of *T'sao T'san* and *Chi Yen*, but to affirm that Heaven entrusts an emperor with the government, and then reproves him, would amount to nothing less than that Heaven's virtue is not as exalted as that of *T'sao T'san*, and its majesty not as imposing as that of *Chi Yen*.

¹ One of the counsellors and supporters of *Han Kao T'su*, died 190 B.C.. On his *laissez faire* policy vid. his biography in the *Shi-chi* chap. 54.

² A State in *Honan*.

³ A minister of the emperor *Wu Ti*, like *T'sao T'san* a follower of the doctrine of inaction inculcated by *Lao Tse*. His policy of governing consisted in letting things alone.

When *Chü Po Yü*¹ was governing *Wei*, *Tse Kung* asked him through somebody, how he governed *Wei*. The reply was, "I govern it by not governing."—Government by not governing is inaction as a principle.

Some opponent might say that as a sequel of universal peace a plan came forth from the *Yellow River*, and a scroll from the *Lo*.² Without drawing no plan can be made, and without action nothing is completed. The fact that Heaven and Earth produced the plan and the scroll shows that they are active, they think.—When *Chang Liang* was walking on the banks of the river *Sse*, he met the "Yellow Stone Genius,"³ who gave him the "minister's book."⁴ Heaven was supporting the *Han* and destroying the *Ch'in*, therefore he ordered a spiritual stone to change into a ghost. That a book was handed to somebody is again considered a proof of activity.

I am of opinion that all this was spontaneous, for how could Heaven take a brush and ink, and draw the plan, or write the scroll? The principle of Heaven is spontaneity, consequently the plan and the book must have been produced of themselves.

T'ang Shu Yü of *Chin*⁵ and *Ch'êng Chi Yo* of *Lu*⁶ had a character in their hands, when they were born, therefore one was called *Yü*, the other *Yo*. When *Ch'ung Tse* of *Sung*⁷ was born, the characters "*Duchess of Lu*" were written on her palm. These letters must have been written, while the three persons were still in their mother's womb. If we say that Heaven wrote them, while they were in their mother's womb, did Heaven perhaps send a spirit with a style, a brush, and ink to engrave and write the characters

¹ A disciple of *Confucius*, cf. Chap. XXXIII. The Taoists also claim him as one of theirs. *Chuang Tse*, chap. XXV, 33, informs us that "when *Chü Po Yü* reached his sixtieth year, he changed his opinions. What he had previously regarded as right, he now came to regard as wrong," i. e. from a Confucianist he became a Taoist, and as such upheld the principle of quietism.

² Vid. Chap. XXII.

³ *Huang Shih*, cf. Chap. XXX.

⁴ From this mysterious book *Chang Liang* is believed to have derived his plans consolidating the power of the *Han* dynasty.

⁵ *T'ang Shu*, the younger prince of *T'ang*, was a son of King *Wu Wang* and younger brother of King *Ch'êng* (1115-1078). He became the founder of the princely house of *Chin*. Cf. *Shi-chi* chap. 39 p. 1v where the character of his palm is likewise referred to.

⁶ *Ch'êng Chi* was a younger son of Duke *Huan* of *Lu* (711-693). We read in the *Shi-chi* chap. 33 p. 13v the story of his having been born with the character *Yo* in his hand.

⁷ A daughter of Duke *Wu* of *Sung* (765-747 B.C.) who became married to Duke *Hui* of *Lu*. Cf. Chap. XXII.

on their bodies? The spontaneity of these processes seems dubious, and is difficult to understand. Externally there seemed to be activity, but as a matter of fact, there was spontaneity internally. Thus the Grand Annalist recording the story of the yellow stone, has his doubts, but cannot find the truth.¹ Viscount *Chien* of *Chao*² had a dream that he was ascending to heaven. There he saw a lad by the side of the Ruler of Heaven. When he went out subsequently, he perceived a young man in the street, who was the one whom he had seen previously in his dream by the side of the Ruler of Heaven. This must be regarded as a lucky augury the future flourishing of the *Chao* State, as the transmission of the book by the "yellow stone" was a sign of the rise of the *Han* dynasty. That the supernatural fluid becomes a ghost, and that the ghost is shaped like a man, is spontaneous, and not the work of anybody. When plants and trees grow, their flowers and leaves are onion green and have crooked and broken veins like ornaments. If Heaven is credited with having written the above mentioned characters, does it make these flowers and leaves also?

In the State of *Sung* a man carved a mulberry-leaf of wood, and it took him three years to complete it. *Confucius* said "If the Earth required three years to complete one leaf, few plants would have leaves."³ According to this dictum of *Confucius* the leaves of plants grow spontaneously, and for that reason they can grow simultaneously. If Heaven made them, their growth would be as much delayed as the carving of the mulberry-leaf by the man of the *Sung* State.

Let us look at the hair and feathers of animals and birds, and their various colours. Can they all have been made? If so, animals and birds would never be quite finished. In spring we see the plants growing, and in autumn we see them full-grown. Can Heaven and Earth have done this, or do things grow spontaneously? If we may say that Heaven and Earth have done it, they must have used hands for the purpose. Do Heaven and Earth possess many thousand or many ten thousand hands to produce thousands and ten thousands of things at the same time?

¹ In his remarks added to the biography of *Chang Liang* (*Shi-chi* chap. 55 p. 13) *Sse Ma Ch'ien* says that many scholars deny the existence of ghosts, but that the story of the yellow stone is very strange.

² Cf. Chap. XVII.

³ We find this same story in *Lieh Tse* VIII, 2 and in *Huai Nan Tse* XX, 2, but both authors ascribe the words put in the mouth of *Confucius* here to *Lieh Tse*. *Huai Nan Tse* makes the mulberry-leaf to be made of ivory, *Lieh Tse*, of jade.

The things between Heaven and Earth are like a child in his mother's womb. After ten months pregnancy the mother gives birth to the child. Are his nose, his mouth, his ears, his hair, his eyes, his skin with down, the arteries, the fat, the bones, the joints, the nails, and the teeth grown of themselves in the womb, or has the mother made them?

Why is a dummy never called a man? Because it has a nose, a mouth, ears, and eyes, but not a spontaneous nature. *Wu T'i* was very fond of his consort *Wang*. When she had died, he pondered, whether he could not see her figure again. The Taoists made an artificial figure of the lady.¹ When it was ready, it passed through the palace gate. *Wu T'i* greatly alarmed rose to meet her, but, all of a sudden, she was not seen any more. Since it was not a real, spontaneous being, but a semblance, artificially made by jugglers, it became diffuse at first sight, dispersed, and vanished. Everything that has been made does not last long, like the image of the empress, which appeared only for a short while.

The Taoist school argues on spontaneity, but it does not know how to substantiate its cause by evidence. Therefore their theory of spontaneity has not yet found credence. However, in spite of spontaneity there may be activity for a while in support of it. Ploughing, tilling, weeding, and sowing in Spring are human actions. But as soon as the grain has entered the soil, it begins growing by day and night. Man can do nothing for it, or if he does, he spoils the thing.

A man of *Sung* was sorry that his sprouts were not high enough, therefore he pulled them out, but, on the following day, they were dry, and died. He who wishes to do what is spontaneous, is on a par with this man of *Sung*.

The following question may be raised:—"Man is born from Heaven and Earth. Since Heaven and Earth are inactive, man who has received the fluid of Heaven, ought to be inactive likewise, wherefore does he act nevertheless?"

For the following reason. A man with the highest, purest, and fullest virtue has been endowed with a large quantity of the heavenly fluid, therefore he can follow the example of Heaven, and be spontaneous and inactive like it. He who has received but a small quota of the fluid, does not live in accordance with righteousness and virtue, and does not resemble Heaven and Earth.

¹ The apparition of the lady was evoked by the court magician *Shao Wêng* in 121 B.C. (Cf. *Shi-chi* chap. 28 p. 23.)

Hence he is called unlike, which means that he does not resemble Heaven and Earth. Not resembling Heaven and Earth he cannot be accounted a wise man or a sage. Therefore he is active.

Heaven and Earth are the furnace, and the creating is the melting process. How can all be wise, since the fluid of which they are formed is not the same? *Huang* and *Lao* were truly wise. *Huang* is *Huang T'i*, and *Lao* is *Lao Tse*. *Huang* and *Lao's* conduct was such, that their bodies were in a state of quietude and indifference. Their government consisted in inaction. They took care of their persons, and behaved with reverence, hence *Yin* and *Yang* were in harmony. They did not long for action, and things were produced of themselves; they did not think of creating anything, and things were completed spontaneously.

The *Yi-king* says that *Huang T'i*, *Yao*, and *Shun* let their robes fall, and the empire was governed.¹ That they let their robes fall means that their robes fell down, and that they folded their arms, doing nothing. *Confucius* said, "Grand indeed was *Yao* as a sovereign! Heaven alone is great, and *Yao* alone emulated it!"² and, "How imposing was the way in which *Shun* and *Yü* swayed the empire, but did not much care for it."³ The Duke of *Chou* makes the remark that the supreme ruler enjoyed his ease.⁴ By the supreme ruler *Shun* and *Yü* are meant.⁵

Shun and *Yü* took over the peaceful government, which they continued, appointing wise men and men of talent. They respected themselves, and did no work themselves, and the empire was governed. *Shun* and *Yü* received the peaceful government from *Yao*. *Yao* imitated Heaven; he did not do meritorious deeds or strive for a name, and reforms, for which nothing was done, were completed of themselves. Hence it was said, "Excellent indeed," but the people did not find the right name for it. Those aged 50 years were beating clods of earth together on their land, but they did not understand *Yao's* virtue, because the reforms were spontaneous.

The *Yi-king* says, "The great man equals Heaven and Earth in virtue."⁶ *Huang T'i*, *Yao*, and *Shun* were such great men. Their

¹ *Yi-king*, *Chi-t's'e* II (*Legge's* transl. p. 383).

² *Analects* VIII, 19.

³ *Analects* VIII, 18.

⁴ *Shu-king*, *To-shih*, Pt. V, Bk. XIV, 5 (*Legge* Vol. III, Pt. II, p. 455).

⁵ All other commentators take the "supreme ruler" as a synonym for God, and I think that they are right, and that *Wang Ch'ung's* interpretation is forced for the purpose of supporting his theory.

⁶ Cf. p. 308.

virtue was on a level with that of Heaven and Earth, therefore they knew inaction. The principle of Heaven is inaction. Accordingly in spring it does not do the germinating, in summer the growing, in autumn the ripening, or in winter the hiding of the seeds. When the *Yang* fluid comes forth spontaneously, plants will germinate and grow of themselves, and, when the *Yin* fluid rises, they ripen and disappear of their own accord.

When we irrigate garden land with water drawn from wells or drained from ponds, plants germinate and grow also, but, when showers of rain come down, the stalks, leaves, and roots are all abundantly soaked. Natural moisture is much more copious than artificial irrigation from wells and ponds. Thus inactive action brings the greatest results. By not seeking it, merit is acquired, and by not affecting it, fame is obtained. Rain-showers, merit, and fame are something great, yet Heaven and Earth do not work for them. When the fluid harmonises, rain gathers spontaneously.

The literati in speaking of the relation of husband and wife establish similarities with Heaven and Earth. For husband and wife they find similarities with Heaven and Earth, but in so far as they are unable to make use of the relation of husband and wife, when discussing the nature of Heaven and Earth, they show a regrettable lack of acumen.

Heaven expands above, and Earth below. When the fluid from below rises, and the fluid on high descends, all things are created in the middle. While they are growing, it is not necessary that Heaven should still care for them, just as the father does not know the embryo, after it is in the mother's womb. Things grow spontaneously, and the child is formed of itself. Heaven and Earth, and father and mother can take no further cognisance of it. But after birth, the way of man is instruction and teaching, the way of Heaven, inaction and yielding to nature. Therefore Heaven allows the fish to swim in the rivers, and the wild beasts to roam in the mountains, following their natural propensities. It does not drive the fish up the hills, or the wild beasts into the water. Why? Because that would be an outrage upon their nature, and a complete disregard of what suits them. The people resemble fish and beasts. High virtue governs them as easily, as one fries small fish, and as Heaven and Earth would act.

*Shang Yang*¹ changed the laws of *Ch'in* wishing to acquire extraordinary merit. He did not hear the advice of *Chao Liang*,

¹ Cf. p. 351 Note 2.

consequently he incurred the horrible penalty of being torn asunder by carts. If the virtue be poor, and the desires many, prince and minister hate one another. The Taoists possess real virtue:—the inferiors agree with the superiors, and the superiors are at peace with their inferiors. Being genuinely ignorant, they do nothing, and there is no reason, why they should be reproved. This is what they call a well balanced government. Prince and minister forget one another in governing, the fish forget each other in the water,¹ and so do the beasts in the forests, and men in life. That is Heaven.

Confucius said to *Yen Yuan*, "When I deferred to you, I did not think of it, and when you deferred to me, you likewise did not think of it."² Although *Confucius* was like a prince, and *Yen Yuan* like a minister, he could not make up his mind to reprimand *Yen Yuan*, how much less would *Lao Tse* have been able to do so, if we consider him as a prince and *Wên Tse*³ as his minister? *Lao Tse* and *Wên Tse* were like Heaven and Earth.

Generous wine tastes sweet. When those who drink it, become drunk, they do not know each other. Bad wine is sour and bitter. Hosts and guests knit the brows. Now, reprimands are a proof of the badness of one's principles.⁴ To say that Heaven reprimands would be like pretending that Heaven's excellence is inferior to that of generous wine.

Ceremonies originate from a want of loyalty and good faith, and are the beginning of confusion.⁵ On that score people find fault with one another, which leads to reproof. At the time of the Three Rulers people were sitting down self-satisfied, and walking about at perfect ease. Sometimes they took themselves for horses, and sometimes for oxen. Virtuous actions were out of the question, and the people were dull and beclouded. Knowledge and wisdom did not yet make their appearance. Originally, there happened no calamities or catastrophes either, or, if they did, they were not denoted as reprimands. Why? Because at that time people were feeble-minded, and did not restrain or reproach one another.

¹ "The fish forget each other in the rivers and lakes," says *Huai Nan Tse* II, 4r.

² Both were in a state of blissful forgetfulness and purposelessness. The passage is quoted from *Huai Nan Tse* XI, 5r.

³ A Taoist philosopher, disciple of *Lao Tse*.

⁴ Reprimands tell against the system by which they are required, perfect virtue pervading the universe necessitates no recriminations, for all are filled with it as with generous wine.

⁵ This argument is quite Taoist.

Later generations have gradually declined:—superiors and inferiors recriminate, and calamitous events continually happen. Hence the hypothesis of reprimands has been developed. The Heaven of to-day is the Heaven of old, and it is not the case that the Heaven of old was benign, whereas now Heaven is harsh. The hypothesis of reprimands has been put forward at present, as a surmise made by men from their own feelings.

Declarations and oaths do not reach up to the Five Emperors, agreements and covenants to the Three Rulers, and the giving of hostages to the Five Princes.¹ The more people's virtue declined, the more faith began to fail them. In their guile and treachery they broke treaties, and were deaf to admonitions. Treaties and admonitions being of no avail, they reproached one another, and if no change was brought about by these reproaches, they took up arms, and fought, till one was exterminated. Consequently reprimands point to a state of decay and disorder. Therefore it appears very dubious that Heaven should make reprimands.

Those who believe in reprimands, refer to human ways as a proof. Among men a sovereign reprimands his minister, and high Heaven reprimands the sovereign. It does so by means of calamitous events, they say. However, among men it also happens that the minister remonstrates with his sovereign. When Heaven reprimands an emperor by visiting him with calamities, and the latter wishes at that time to remonstrate with high Heaven, how can he do it? If they say that Heaven's virtue is so perfect, that man cannot remonstrate with it, then Heaven possessed of such virtue, ought likewise to keep quiet, and ought not to reprimand. When the sovereign of *Wan Shih* did wrong, the latter did not say a word, but at table he did not eat, which showed his perfection. An excellent man can remain silent, and august Heaven with his sublime virtue should reprimand? Heaven does not act, therefore it does not speak. The disasters, which so frequently occur, are the work of the spontaneous fluid.

Heaven and Earth cannot act, nor do they possess any knowledge. When there is a cold in the stomach, it aches. This is not caused by man, but the spontaneous working of the fluid. The space between Heaven and Earth is like that between the back and the stomach.²

¹ The five leading feudal princes during the later *Chou* epoch, to wit:—Duke Huan of *Ch'i* D.B.C. 643, Duke Wen of *Chin* D.B.C. 628, Duke Hsiang of *Sung* D.B.C. 637, King Chuang of *Ch'u* D.B.C. 591, and Duke Mu of *Ch'in* D.B.C. 621.

² And it is likewise filled with the spontaneous fluid.

If Heaven is regarded as the author of every calamity, are all abnormities, great and small, complicated and simple, caused by Heaven also? A cow may give birth to a horse, and on a cherry-tree a plum may grow. Does, according to the theory under discussion, the spirit of Heaven enter the belly of the cow to create the horse, or stick a plum upon a cherry-tree?

*Lao*¹ said, "The Master said," "Having no official employment, I acquired many arts," and he said, "When I was young, my condition was low, and therefore I acquired my ability in many things, but they were mean matters."² What is low in people, such as ability and skilfulness, is not practised by the great ones. How could Heaven, which is so majestic and sublime, choose to bring about catastrophes with a view to reprimanding people?

Moreover, auspicious and inauspicious events are like the flushed colour appearing on the face. Man cannot produce it, the colour comes out of itself. Heaven and Earth are like the human body, the transformation of their fluid, like the flushed colour. How can Heaven and Earth cause the sudden change of their fluid, since man cannot produce the flushed colour? The change of the fluid is spontaneous, it appears of itself, as the colour comes out of itself. The soothsayers rely on this, when they foretell the future.

Heat and cold, reprimands, phenomenal changes, and attraction, all these four errors have already been treated.³ Reprimands are more contrary to the ways of Heaven than anything else, therefore I have discussed them twice, explaining where the difficulties in the way of the two antagonistic views lie. The one is in accordance with human affairs, but does not fall in with Taoism, the other agrees with Taoism, but is not in harmony with human affairs. But though opposed to the belief of the Confucianists, it corresponds to the ideas of *Huang Ti* and *Lao Tse*.

¹ *Ch'in Chang*, styled *Tse K'ai*, a disciple of *Confucius*.

² *Analects* IX, 6.

³ In the preceding chapters of the *Lun-hêng*.

CHAPTER IV.

The Nature of Things (*Wu-shih*).

The literati declare that Heaven and Earth produce man on purpose. This assertion is preposterous, for, when Heaven and Earth mix up their fluids, man is born as a matter of course unintentionally. In just the same manner a child is produced spontaneously, when the essences of husband and wife are harmoniously blended. At the time of such an intercourse, the couple does not intend to beget a child. Their passionate love being roused, they unite, and out of this union a child is born. From the fact that husband and wife do not purposely beget a child one may infer that Heaven and Earth do not produce man on purpose either.

However, man is produced by Heaven and Earth just as fish in a pond, or lice on man. They grow in response to a peculiar force, each species reproducing itself. This holds good for all the things which come into being between Heaven and Earth.

It is said in books that Heaven and Earth do not create man on purpose, but that man is produced unintentionally, as a matter of course. If anybody holds this view, how can he admit that Heaven and Earth are the furnace, all things created, the copper, the *Yin* and the *Yang*, the fire, and all the transformations, the working? If the potter and the founder use fire in order to melt the copper, and to burn their ware, their doings are dictated by a certain purpose. Now, they own that Heaven and Earth create man without a purpose, that, under given circumstances, he grows spontaneously. Can it be said of the potter and founder, that they too make their ware purposeless, and that it grows naturally, and of its own accord?

If a comparison is not to the point, it cannot be called an analogy, and if words do not express the truth, the statement cannot be considered correct. It may be urged that the purport of the above simile is but to show that the heavenly fluid, with which man is imbued, is not quite uniform, as the moulds into which the liquid copper runs, and the fire applied in burning earthenware, may be different, and that it is not said that Heaven and Earth create man in the same way as potters and founders do their business.

Whenever human affairs are referred to, to explain human nature, they must be taken as a whole, which cannot be divided into different parts. When the eye tries to have a look at its own head, the head will turn, and when the hand grasps at the foot, the foot will move. Eye and head belong to the same organism, hand and foot to the same body.¹

The potter and founder having first prepared the clay for the vessel, require a mould to form it, which is a designed act. Burning coal in order to have a fire, they regulate the furnace or stove, which is done on purpose also. Yet not all the molten copper gets a proper shape, and the burned vessels do not invariably turn out well, for their completion is not a designed act.²

Since Heaven and Earth cannot create man on purpose, the creation of all the other things and beings cannot be intentional either. The fluids of Heaven and Earth mixing, things grow naturally and spontaneously.

Tilling, weeding the ground, and sowing are designed acts, but whether the seed grows up, and ripens, or not, depends on chance, and spontaneous action. How do we know? If Heaven had produced its creatures on purpose, it ought to have taught them to love each other, and not to prey upon and destroy one another. One might object that such is the nature of the Five Elements, that when Heaven creates all things, it imbues them with the fluids of the Five Elements,³ and that these fight together, and destroy one another. But then Heaven ought to have filled its creatures with the fluid of one element only, and taught them mutual love, not permitting the fluids of the five elements to resort to strife and mutual destruction.

People will rejoin, that wishing to use things, one must cause them to fight and destroy each other, because thereby only can they be made into what they are intended to be. Therefore they

¹ The meaning is that, if the creation of man by Heaven and Earth be compared to the melting of copper or the burning of earthenware, these latter processes must be taken in their entirety like a body or an organism. Touching one member, one affects the whole organism. One cannot single out some constituent parts of the process, such as the moulding or the firing. Then "purpose" is comprised in the image, which thereby becomes distorted.

² The completion of a work done by man on purpose, depends on conditions and circumstances over which he has not always control. Man acts with a purpose, but the forces of nature which he sets in motion, and which bring about the final result, have no purpose.

³ The Five Elements of Chinese natural philosophy:—metal, wood, water, fire, and earth.

say, Heaven uses the fluids of the Five Elements in producing all things, and man uses all these things in performing his many works. If one thing does not subdue the other, they cannot be employed together, and, without mutual struggle and annihilation, they cannot be made use of. If the metal does not hurt the wood, the wood cannot be used, and if the fire does not melt the metal, the metal cannot be made into a tool. Thus the injury done by one thing to the other turns out to be a benefit after all. If all the living creatures overpower, bite, and devour one another, it is the fluids of the Five Elements also that compel them to do so.

Ergo we are to understand that all created things must injure one another, if they are to be useful. Now tigers, wolves, serpents, snakes, wasps, and scorpions attack, and hurt man. Did then Heaven design man to be made use of by those animals?

Furthermore, because the human body harbours the fluids of the Five Elements, man practises the Five Virtues, which are the outcome of the Five Elements. As long as he has the Five Organs in his bosom, those fluids are in order. If, according to this view, animals prey upon and destroy one another, because of their being endued with the fluids of the Five Elements, the human body with the Five Organs in its breast ought to be a victim of internecine strife, and the heart of a man living a righteous life be lacerated by discord. But what proves us that there is really an antagonism of the Five Elements, and that therefore animals oppress each other?

The sign *Yin* corresponds to wood, its proper animal is the tiger.¹ *Hsü* corresponds to earth, its animal is the dog. *Ch'ou* and *Wei* correspond to earth likewise, *Ch'ou* having as animal the ox, and *Wei* having the sheep. Wood overcomes earth, therefore the dog, the ox, and the sheep are overpowered by the tiger. *Hai* goes with water, its animal being the boar. *Sse* goes with fire, and has the serpent as animal. *Tse* means also water, its animal being the rat. *Wu* also corresponds to fire, its animal is the horse. Water overcomes fire, therefore the boar devours the serpent. Fire is quenched by water, therefore, when the horse eats the excrements of rats, its belly swells up.²

¹ In the ancient, so called natural philosophy of the Chinese, a cyclical character, such as *Hsü*, *Ch'ou*, *Wei*, etc., and a certain animal are supposed to correspond to each of the five elements. From the relations between the elements one has drawn conclusions concerning their attributes. The greatest Chinese scholars have indulged in these plays, and mistaken them for natural science.

² To wit the horse is hurt by the rat, because fire, the element of the horse, is quenched by water, which corresponds to the rat.

However, going more thoroughly into the question, we are confronted with the fact that not unfrequently it does not appear that animals overpower one another, which they ought, after this theory. *Wu* is connected with the horse, *Tse* with the rat, *Yu* with the cock, and *Mao* with the hare. Water is stronger than fire, why does the rat not drive away the horse? Metal is stronger than wood, why does the cock not eat the hare? *Hai* means the boar, *Wei* the sheep, and *Ch'ou* the ox. Earth overcomes water, wherefore do the ox and the sheep not kill the boar. *Sse* corresponds to the serpent, *Shên* to the monkey. Fire destroys metal, how is it that the serpent does not eat the monkey? The monkey is afraid of the rat, and the dog bites the monkey. The rat goes with water, and the monkey with metal. Water not being stronger than metal, why does the monkey fear the rat? *Hsü* is allied to earth, *Shên* to the monkey. Earth not forcing metal, for what reason is the monkey frightened by the dog?

The East is represented by wood, its constellation is the Blue Dragon,¹ the West by metal, its constellation is the White Tiger. The South corresponds to fire, and has as constellation the Scarlet Bird, the North is connected with water, its constellation is the Black Tortoise.² Heaven by emitting the essence of these four stars produces the bodies of these four animals on earth.³ Of all the animals they are the first, and they are imbued with the fluids of the Five Elements in the highest degree. Now, when the dragon and the tiger meet, they do not fight, and the scarlet bird and the tortoise do each other no harm. Starting from these four famous animals, and from those belonging to the twelve horary characters,⁴ we find that all the other animals endued with the Five Elements, can much less be prompted to strife and discord by their natural organisation.

As all created things struggle and fight together, the animals subdue one another. When they try to tear their enemies to pieces,

¹ The points of the compass, the stars, hours, days, months, and years, colours, grains, etc. have all been incorporated into the afore-mentioned scheme, based on the interaction of the elements.

² These Four Constellations are the Four Quadrants into which the Twenty-eight Stellar Mansions are divided. (Cf. *Mayers Manual*, Pt. II, N. 91 and 313.)

³ Those four constellations are stars, but not animals, though they bear the names of animals. How then could Heaven produce animals from their essence?

⁴ The Twelve Horary Characters are the Twelve Branches or Twelve Cyclical Signs applied to the twelve double hours of the day. They as well as their corresponding animals have been enumerated above, though not in their regular sequence. The Twelve Animals are:—Rat, ox, tiger, hare, dragon, serpent, horse, sheep, monkey, cock, dog, boar. (Vid. *Giles*, Dict. p. 1383.)

and devour them, all depends on the sharpness of their teeth, the strength of their muscles and sinews, the agility of their movements, and their courage.

If with men on earth the power is not equally divided, or their strength equally balanced, they vanquish and subjugate one another as a matter of course, using their strength to subdue, and their swords to despatch their foes. Man strikes with his sword just as the beasts butt, bite, and scratch with their horns, teeth, and claws. A strong arm, pointed horns, a truculent courage, and long teeth win the victory. Pusillanimity, short claws, cowardice, and blunted spurs bring about defeat.

Men are audacious or faint-hearted. That is the reason why they win or lose their battles. The victors are therefore not necessarily endowed with the fluid of metal, or the vanquished with the essence of wood.¹

Confucius afraid of *Yang Hu*² took himself off, covered with perspiration. *Yang Hu*'s colour was not necessarily white, and *Confucius* was not blue-faced.³ Because the falcon pounces upon pigeons and sparrows, and because the hawk-owl kills, and devours wild geese, it does not follow that the falcon and the hawk-owl are born in the south, or that pigeons, sparrows, and wild geese inhabit the west.⁴ It is but bodily strength and courage that lead to victory.

In the mansion there will always be people disputing, and in the cottage, litigating. In a law-suit there must be right and wrong, in a discussion truth and error. He who is in error, and in the wrong, loses, whereas he who tells the truth, and is right, wins.

It may happen, however, that in arguing, the glib-tongued, whose speech flows with flippant rapidity, win, and that the ineloquent, who falter and stammer in their speech, are beaten. The tongue plays the same roll in debates as swords and halberds in battles. Sharp swords, long halberds, strong and quick hands and feet secure the victory. Blunt swords, short spears, and slow hands and feet cause the defeat.

¹ Metal is stronger than wood, as we were told above.

² *Yang Hu* was the principal minister of the *Chi* family, one of the three leading families in the *Lu* State, *Confucius*' country. *Yang Hu* being an usurper, scheming to arrogate the whole authority of the *Lu* State to himself, *Confucius* refused to see him. (Cf. *Analects* XVII, 1.)

³ White overcomes blue.

⁴ Because the south is supposed to be stronger than the west.

Whether one creature vanquishes the other, depends on its bodily strength, or its prowess, or its dexterity. If a small being is courageous, and possesses a quick tongue and nimble feet, a small animal may overpower a big one, and a big one without bodily strength and destitute of powerful horns or wings, may succumb to a small antagonist despite its bigness. The magpie eats the skin of the hedgehog, and the shrike swallows the snake, for the hedgehog and the snake are not very nimble. Gnats and mosquitoes are not as strong as the ox or the horse, yet these latter are tormented by gnats and mosquitoes, which are a very audacious lot.

The horns of a stag are strong enough to pierce a dog, and a monkey might well catch a rat with its hands, but the stag is brought to bay by the dog, and the monkey driven away by a rat, for they do not know how to make use of their horns and claws. Thus an ox, ten years old, is lead by a herdsboy, and an elephant, eight cubits high, obeys the hook of a young Annamese mahout, all for want of skill. With cleverness a small creature gets the better of a big one, but without it the weak succumbs to the strong.

CHAPTER V.

Phenomenal Changes (*Pien t'ung*).

Arguing on calamitous events I have already expressed my doubts as to Heaven reprimanding man by misfortunes.¹ They say, moreover, that the sovereign, as it were, moves Heaven by his government, and that Heaven moves the fluid in response. Beating a drum and striking a bell with a hammer would be an analogous process. The drum represents Heaven, the hammer the government, and the sound of the drum or the bell is like Heaven's response. When man acts below, the heavenly fluid survenes, and accompanies his actions. I confess that I doubt this also.

Heaven can move things, but how can things move Heaven? Men and things depend upon Heaven, and Heaven is the master of men and things. Thus one says that, when *Wang Liang*² whips the horses, the carriage and the steeds rush over the plain. It is not said that, when the carriage and the steeds chase over the plain, *Wang Liang* subsequently whips the horses. The heavenly fluid changes above, and men and things respond to it below. Consequently, when Heaven is about to rain, the *shang-yang*³ begins to dance, and attracts the rain. The "*shang-yang*" is a creature which knows the rain. As soon as Heaven is about to rain, it bends its single leg, and commences to dance.

When Heaven is going to rain, the mole-crickets and ants leave their abodes, the earth-worms come forth, the chords of guitars become loose, and chronic diseases more violent. This shows, how Heaven moves things. When Heaven is about to blow, the creatures living in nests become restless, and, when it is going to rain, the insects staying in holes become excited. The fluid of wind and rain has such an effect upon those creatures. Man takes the same position between Heaven and Earth as fleas and bugs between the upper and lower garments, or crickets and ants in crevices. Can fleas and bugs, crickets and ants, in so far as they

¹ In chap. VI, which in the *Lun-hêng* precedes chap. V.

² A famous charioteer (cf. p. 318).

³ A one-legged bird said to portend rain.

are either rebellious or peaceful, wild or quiet, bring about a change of the fluid in the crevices? Fleas and bugs, mole-crickets and ants cannot do this. To pretend that man is able to do so, shows a misconception of the nature of the fluid of things.

When the wind comes, the boughs of the trees shake, but these boughs cannot produce the wind. In the same manner at the end of summer the field crickets chirrup, and the cicadas cry. They are affected by the *Yin* fluid. When the thunder rolls, the pheasants become frightened, and, when the insects awake from their state of torpidity, the snakes come forth. This is the rising of the *Yang* fluid. When it is near mid-night, the cranes scream, and when at dawn the sun is about to rise, the cocks crow. Although these be not phenomenal changes, they show at least, how the heavenly fluid moves things, and how those respond to the heavenly fluid. One may say that heat and cold influence the sovereign in such a way, that he emits a fluid by which he rewards or punishes, but are we warranted in saying that rewards and punishments affect high Heaven so, that it causes heat or cold to respond to the government?

In regard to the Six Passions¹ the expositors of the wind theory maintain that, when the wind blows, robbers and thieves set to work under its influence, but the nature of robbers and thieves cannot move Heaven to send the wind. When the wind blows, it has a strange influence on perverted minds so, that robbers and thieves do their deeds. How can we prove that? Robbers and thieves seeing something, take it away, and beholding an enemy, kill him. This is an off-hand business, and the work of a moment, and not premeditated day and night. When the heavenly afflatus passes, the time of greedy scoundrels and stealthy thieves has come.

Those who predict dearness and cheapness from the wind, hold that a wind blowing over residences of kings and ministers brings dearness, whereas a wind coming from the dwellings of prisoners, or of the dead, brings cheapness. Dearness and cheapness refer to the amount of pecks and bushels to be got. When the wind arrives, the buyers of grain raise or lower the prices, such is the wonderful influence exercised by the heavenly fluid on men and things. Thus the price of grain rises, or falls, becomes dear, or cheap.

¹ Cheerfulness, anger, grief, joy, love, and hatred. It is more common to speak of Seven Passions. They are the same as those given above, but joy is replaced by fear, and desire is added.

In the book on the Celestial Governors¹ it is stated that the wind blowing from the four quarters is determined on the morning of New Year's Day. When the wind blows from the south, there will be droughts; when it blows from the north, inundations. Coming from the east, it forebodes epidemics, and coming from the west, war. The Great Annalist is right in saying that water, dryness, war, and diseases are predetermined from the wind, for luck and mishap of men and things depend on Heaven.

It is spring that animates things, and winter that causes them to die. Spring vivifies, winter kills. Should Heaven for any reason wish spring to kill, and winter to vivify, things would not die or live at all, why? Because the life of things is governed by the *Yang* principle, and their death depends on the *Yin*.²

By blowing air upon a person one cannot make him cold, nor can one make him warm by breathing upon him. But if a person who has thus been blown or breathed upon, comes into winter or summer, he will have the unpleasant sensation of chill or heat. The cold and hot fluids depend on heaven and earth, and are governed by the *Yin* and the *Yang*. How could human affairs and government have any influence upon them?

Moreover, Heaven is the root, and man the apex. Climbing up a tree, we wonder that the branches cannot move the trunk, but, if the trunk is cut down, all the twigs wither. Human affairs resemble the branches of a tree, that which gives warmth is like the root and the trunk.

For those creatures which are born from Heaven and filled with its fluid Heaven is the master in the same manner as the ear, the eye, the hand, and the foot are ruled by the heart. When the heart has that intention, the ear and the eye hear and see, and the hand and the foot move and act. To maintain that Heaven responds to man would be like saying that the heart is under the command of the ear and the eye, the hand and the foot.

Streamers hanging down from flags are attached to the flagstaff. The flagstaff moving eastward, those streamers follow, and float westward. If they say that heat and cold follow rewards and punishments, then the heavenly fluid must be like those streamers.

¹ *Shi-chi* chap. 27 p. 34v. The "Celestial Governors" are the sun, the moon, and the planets. The passage referred to here speaks of 8 winds, however, and their attributes are different from those given by *Wang Ch'ung*.

² Heaven could not purposely act against the laws of nature, by which the vegetation grows in spring, and fades in winter.

The fact that the "Hook" star (Mercury) is amidst the "House" constellation forebodes an earth-quake.¹ The Great Diviner of *Ch'i* was cognisant of this, and told Duke *Ching*² that he could shake the earth, which Duke *Ching* believed.³ To say that a sovereign can cause heat and cold is like Duke *Ching's* trusting in the ability of the Great Diviner to shake the earth. Man cannot move the earth, nor can he move Heaven. Heat and cold are heavenly fluids. Heaven is very high, man very small. With a small rod one cannot strike a bell, and with a fire-fly one cannot heat a cauldron. Why? Because a bell is large, and a rod short, a cauldron big, and a fire-fly small. If a tiny creature, seven feet high,⁴ would attempt to influence the mighty fluid of great Heaven, it is evident that it would not have the slightest effect.

When it has been predetermined that a great general is about to enter a territory, he will be angry, in case the air is cold, and pleased, if it be warm. Now, joy and anger are called forth by actions. Previous to his entering the territory, they are not yet manifest, and do not come forward, before the conduct of the people and the officials has been inquired into. But the hot or the cold fluids have been there previously. If joy and anger evoked heat and cold, those fluids ought to appear later than joy and anger. Therefore only the hot and the cold fluids evoke the sovereign's pleasure or wrath.

Some will say 'Not so; the greatest sincerity is required. In one's actions one must be most sincere, as *Tsou Yen* was, who implored Heaven, when frost began to fall,⁵ or the wife of *Ch'i Liang*⁶ who by her tears caused the city wall to collapse. How? The heavenly fluid cannot be moved?'

The greatest sincerity is shown in the likes and dislikes of the heart. When fruits are hanging before a man's face, no more than one foot away from his mouth, he may desire to eat them, and his breath may touch them; yet he does not obtain them

¹ Cf. p. 307 and *Shi-chi* chap. 27 p. 27v.

² 546-488 B.C.

³ We learn from *Huai Nan Tse* XII, 22 quoted in *Lun-hêng* IV, 13 (*Pien-hsü*) that *Yen Tse* told the Great Diviner that the earth-quake would take place, because the "Hook" star was between the constellations of the "House" and the "Heart," whereupon the Great Diviner confessed to the Duke that the earth would shake, but that it would not be his doing (cf. p. 307).

⁴ I. e. man. The ancient Chinese foot was much smaller than the one now in use.

⁵ Cf. chap. XXI.

⁶ On officer of the *Ch'i* State, who was slain in a battle against the *Ch'u* State (cf. *Mencius* Book VI, P. II chap. 6).

thereby. But, when he takes them in his hand, and conveys them to his mouth, then he can eat them. Even small fruits which can easily be moved in a basket, and are not far from the mouth, cannot be procured merely by a desire, be it ever so strong. How about Heaven then, which is so high and distant from us, and whose fluid forms the shapeless empyrean without beginning or end?

During the dog-days, people stand against the wind, and in the depth of winter, they sit turned towards the sun. In summer, they are anxious to obtain coolness, and in winter, they would like to have warmth. These wishes are most sincere. When their desires reach their climax, they will perhaps stand against the wind, and simultaneously fan themselves, or turned towards the sun-shine, light a fire in a stove. Yet Heaven will never change its fluid for summer or winter's sake. Heat and cold have their fixed periods, which are never transmuted for man's sake. With an earnest desire one does not obtain it, how should it be brought about by rewards and punishments, when the thoughts are not longing for heat or cold at all?

The sighs of ten thousand people cannot move Heaven, how should it be possible that the sobs of *Tsou Yen* alone could cause the frost to fall? Could the predicament of *Tsou Yen* be compared to that of *Ch'ü Yuan*? Was his unjust imprisonment like jumping into the river? Were the lamentations of the *Li-sao* and the *Ch'u-se*¹ nothing more than a sigh?—When *Ch'ü Yuan* died, there fell no frost in the State of *Ch'u*.

This happened during the reign of the Kings *Huai* and *Hsiang*.² At the time of the Kings *Li* and *Wu*,³ *Pien Ho*⁴ presented them with a jade-stone, and had his two feet cut off. Offering his stone he wept, till his tears ran dry, when he went on weeping blood. Can the sincerity of *Tsou Yen* bear a comparison with *Pien Ho*'s sufferings, or his unjust arrest with the amputation of the feet? Can the sighs towards heaven be put on a parallel with tears of blood? Sighs are surely not like tears, nor *Tsou Yen*'s imprisonment

¹ The "Elegies of *Ch'u*" comprising the *Li-sao* and some other poems of *Ch'ü Yuan* and his contemporaries, all plaintive pieces referring to *Ch'ü Yuan*'s disgrace.

² King *Huai* of *Ch'u* 327-294, King *Ch'ing Hsiang* 294-261. *Ch'ü Yuan* committed suicide in 294 B.C.

³ King *Wu* reigned from 739-688. His predecessor is called *Hsiung Hsün* (756-739) in the *Shi-chi*, not *Li*.

⁴ *Pien Ho* was taken for an impostor, and first sentenced to have his left foot cut off. When he presented the stone, a second time, his right foot was cut off. At last the genuineness of the jade-stone was discovered.

like the cutting of the feet. Considering their grievances *Tsou Yen* is not *Pien Ho's* equal. Yet at that time no frost was seen in the *Ch'u* country.

*Li Sse*¹ and *Chao Kao*² caused the death of the crown-prince *Fu Su* by their calumnies. *Mêng T'ien*³ and *Mêng Ao*⁴ were involved in his fall. At that time they all gave vent to their pain, which was like sighing. Their misfortune culminated in death, and was not limited to unjust banishment. Albeit yet no cold air was produced, where they died.

Ch'in buried alive 400,000 soldiers of *Chao* below *Ch'ang p'ing*,⁵ where they were all thrown into pits at the same time. Their wails and cries then were more than sighs. Even if their sincerity was less than that of *Tsou Yen*, yet the sufferings of 400,000 people must have been commensurate to the pain of one wise man, and the cries they uttered, while falling into the pits, must have been worse than the moans of one fettered prisoner.

In spite of this no hoar-frost was seen falling down below *Ch'ang-p'ing*, when the above related event took place.

We read in the "*Fu-hsing*" chapter:—"The people maltreated universally complained that they had not failed against the Ruler of Heaven."⁷ This means that *Ch'ih Yu's* subjects suffering under his vexations universally complained that they had not sinned against high Heaven. Since the complaints of a whole populace could not cause a fall of frost, the story about *Tsou Yen* is most likely fictitious also.

In the south it is extremely hot:—the sand burns, stones crumble into dust, and father and son bathe in the same water. In the north it is bitterly cold:—water turns into ice, the earth cracks, and father and son huddle together in the same den. *Yen* is situated in the north. *Tsou Yen* was there in the 5th month of *Chou*,⁸ which corresponds to the 3d month of the corrected year.

¹ Cf. p. 351.

² A eunuch, who together with *Li Sse* caused the death of *Fu Su*, eldest son of *Ch'in Shih Huang Ti*, and under *Hu Hai* usurped all power. In 207 B.C. he was assassinated by order of *Tse Ying*, son of *Fu Su*.

³ Cf. p. 347.

⁴ The grand father of *Mêng T'ien*, also a general of *Shih Huang Ti*.

⁵ Cf. p. 316 and p. 346.

⁶ The chapter on Punishments in the *Shu-king*, now entitled *Lü-hsing*.

⁷ *Shu-king*, *Lü-hsing*, Pt. V, Bk. XXVII, 4 (*Legge*, Vol. III, Pt. II, p. 592).

⁸ The *Chou* epoch. The *Chou* calendar began with the 11th month, the *Ch'in* calendar with the 10th. In 104 B.C. *Han Wu Ti* corrected the calendar, and made the year commence with the 1st month, so the *Chou* were 2 months ahead with their months.

In the central provinces frost, and snow-falls are of frequent occurrence during the first and the second months. In the northern region, where it is very cold, frost may fall even during the third month, and that would not be an extraordinary phenomenon. Perhaps it was still cold in the north in the third month, and frost happened to fall, when by chance *Tsou Yen* gave vent to his feelings, which just coincided with the frost.

It has been recorded that in *Yen* there was the "Cold Valley," where the five grains did not grow. *Tsou Yen* blew the flute, and the "Cold Valley" became warm. Consequently *Tsou Yen* was able to make the air warm, and also to make it cold. How do we know that *Tsou Yen* did not communicate his grievances to his contemporaries, and instead manifested his sincerity through the heavenly fluid? Did he secretly blow the flute in the valley of *Yen*, and make the air of the prison cold, imploring Heaven for that purpose? For otherwise, why did the frost fall?

*Fan Sui*¹ calumniated by *Hsü Chia* was most disgracefully treated by *Wei Ch'ü*, had his back broken, and his ribs doubled up. *Chang Yi*² while travelling in *Ch'u*, was arrested by the prime minister of *Ch'u*, and beaten, until the blood ran out. The way in which these two gentlemen were maltreated has been narrated by the Great Annalist.³ The imprisonment of *Tsou Yen* resembles the adventures of *Fan Sui* and *Chang Yi*. Why does *Sse Ma Ch'ien* omit to mention this? Since it is not mentioned in *Tsou Yen's* biography that during his imprisonment he caused the frost to fall, it must be an invention, and a random statement like the story of Prince *Tan*,⁴ who is believed to have ordered the sun to return to the

¹ A native of *Wei* of humble origin, who first served under *Hsü Chia*, and accompanied him on a mission to the court of King *Hsiang* of *Ch'ü* (696-683). This prince appreciating *Fan Sui* for his great dialectical skill, sent him some presents. *Hsü Chia* presuming that *Fan Sui* had betrayed some State secrets of *Wei*, denounced his servant to the premier of *Wei*, *Wei Ch'ü*, who had him beaten almost to death. *Fan Sui* was then wrapped in a mat, and thrown into a privy, where the drunken guests urinated upon him. Still he managed to escape, and later on became minister in *Ch'in*.

² Also a native of the *Wei* State from a poor family, who played a very important political rôle in *Ch'in* and *Wei*. In his youth, he was suspected in *Ch'u* of having stolen a valuable gem, and severely beaten. Died 310 B.C.

³ *Shi-chi* chap. 79 and 70.

⁴ Prince *Tan* of *Yen* was detained as a hostage in the *Ch'in* State. Its sovereign promised with an oath to set him free, when the sun returned to the meridian, and Heaven rained grain, when the crows got white heads, and the horses, horns, and when the wooden elephants, decorating the kitchen door, got legs of flesh. Heaven

meridian,¹ and Heaven to rain grain. Thus we may assume that the story about the frost falling down upon *Tsou Yen* imploring Heaven is untrue, and that the report of the wife of *Ch'i Liang* causing the city wall to collapse is false.

When *Tun-mao*² rebelled, the Viscount *Hsiang* of *Chao*³ led an army against it to invest it. When his soldiers had arrived at the foot of the city wall, more than one hundred feet of this wall of *Tun-mao* crumbled down. Viscount *Hsiang* thereupon sheathed his sword, and went back. If the wife of *Ch'i Liang* caused the collapse of the city wall by her tears, was there anybody crying among *Hsiang Tse's* men? When *Ch'in* was about to be extinguished, a city gate collapsed inside, and when the house of *Ho Kuang*⁴ was going to ruin, a wall of the palace was demolished of itself. Who was weeping in the *Ch'in* palace, or crying in the house of *Ho Kuang*? The collapse of the gate, and the demolition of the wall were signs of the catastrophe awaiting *Ch'in* and *Ho*.

Perhaps at the time, when the *Ch'i* State⁵ was about to be subverted, the wife of *Ch'i Liang* happened to cry at the foot of the wall, just as *Tsou Yen* chanced to cry to Heaven, when it was still very cold in the *Yen* State. There was a correspondence of events and a concordance of time. Eye-witnesses and people who heard about it, most likely were of this opinion. Moreover, provided that the city wall was old, and the house-wall, rotten, there must have been a collapse, and a destruction. If the tears of one woman could make 50 feet of the wall tumble down, the wall must have been such, that one might have pushed a beam of 30 feet into it with one finger.

During the Spring and Autumn period several mountains were transformed in an extraordinary way. Mountains and walls belong to the same class. If tears subvert a city wall, can they demolish a mountain also? If somebody in white mourning like a woman

helped the Prince, and brought about these wonders, when *Tan* was released, or, as others say, he made his escape in 230 a.c. The story is narrated in *Lun-hêng* V, 7 (*Kan-hsü*).

¹ The same is said of *Hsin Juan Ping* (*Shi-chi* chap. 28 p. 19v).

² A city in *Honan*.

³ 456-424 a.c.

⁴ A faithful servant of the Emperor *Han Wu Ti*, who appointed him Regent for his minor son, *Chao Ti*. He died in 68 a.c. His family was mixed up in a palace intrigue aiming at the deposition of the reigning emperor, which was discovered, when all the members of his family were exterminated.

⁵ Instead of *Ch'i*³ 杞, an old feudal State in *Honan*, we ought probably to read 齊, the name of the *Ch'i*² State in *Shantung*, of which *Ch'i Liang* was a native.

cries so, that his tears flow like rivers, people generally believe that a city wall can collapse through these tears, and regard it as quite the proper thing. But *Ch'i Liang* died during the campaign, and did not return. His wife went to meet him. The Prince of *Lu* offered his condolence on the road, which his wife did not accept. When the coffin had arrived in her house, the Prince of *Lu* condoled with her again.¹ She did not say a word, and cried at the foot of the wall. As a matter of fact, her husband had died in the campaign, therefore he was not in the wall, and, if his wife cried turned towards the city wall, this was not the right place. In short, it is again an unfounded assertion that the wife of *Ch'i Liang* caused the city wall to tumble down by her tears.²

On this principle of sympathetic actions a white halo encircled the sun, when *Ching K'ò* stabbed the king of *Ch'in*,³ and *Venus* eclipsed the *Pleiades*, when the scholar from *Wei* drew up the stratagem of *Ch'ang-jing* for *Ch'in*.⁴ This again is an absurdity. When *Yü Tse*⁵ was planning the murder of Viscount *Hsiang*, and was lying under a bridge, *Hsiang Tse's* heart throbbed, as he approached the bridge. *Kuan Kao*⁶ intended to murder *Kao Tsu*, and had concealed a man in the wall. When *Kao Tsu* arrived at *Po-jeu*,⁷ his heart also beat high.⁸ Those two individuals being about to stab the two princes, the hearts of the latter palpitated. If we reason in a proper way, we cannot admit that the princes were affected by the souls of the two assassins, and should we do so in the case of the king of *Ch'in*? When *Ching K'ò* was preparing to stab him, the king's heart was not moved, but a white halo encircled

¹ We learn from the *Tao-chuan*, Duke *Hsiang* 23rd year (550 B.C.) (*Legge*, Classics Vol. V, Pt. II, p. 504) and from the *Liki*, *T'an Kung* Pt. III, 1 (*Legge*, Sacred Books Vol. XXVII, p. 188) that, when the bier of *Ch'i Liang* was brought home to *Ch'i*, the Marquis of *Ch'i*, *Chuang*, sent an officer to present his condolences, but the widow declined them, because the road was not the proper place to accept condolences. The Marquis then sent them to her house. The "Prince of *Lu*" of our text is probably a misprint, for why should the prince of *Lu* condole in *Ch'i*?

² The *Lieh-nü-chuan* relates that *Ch'i Liang's* wife cried seven days over her husband's corpse under the city wall, until it collapsed, and then died by jumping into a river.

³ Cf. chap. XXXIX and XL.

⁴ Cf. p. 294.

⁵ *Yü Jang*, a native of the *Chin* State, who made an unsuccessful attempt on the life of Viscount *Hsiang* of *Chao*, who had killed his master, Earl *Chih*. Vid. chap. XXIX.

⁶ A minister of *Chao*.

⁷ A place in the prefecture of *Shun-t'fu* (*Chih*).

⁸ This attempt on the life of *Han Kao Tsu* in 199 B.C. was frustrated.

the sun. This celestial phenomenon of a white halo encircling the sun happened of its own accord, and it was not the mind of *Ching K'o* which produced it.

Mercury between the constellations of the *House* and the *Heart* denotes an impending earth-quake. When an earth-quake is going to take place, *Mercury* corresponds to the *House* and the *Heart*. The offuscation of the *Pleiades* by *Venus* is like the position of *Mercury* between the *House* and the *Heart*. Therefore the assertion that the design of *Ch'ang-p'ing*, devised by the scholar from *Wei*, caused *Venus* to eclipse the *Pleiades*, is very doubtful.

When *Jupiter* injured the *Bird*¹ and the *Tail* stars,² *Chou* and *Ch'u* were visited with disasters, and when a feather-like fluid appeared, *Sung*, *Wei*, *Chên*, and *Chêng* suffered misfortunes. At that time, *Chou* and *Ch'u* had not done any wrong, nor had *Sung*, *Wei*, *Chên*, or *Chêng* committed any wickedness. However, *Jupiter* first occupied the place of the *Tail* star, and the fluid of misfortune, for a while, descended from heaven, whereupon *Chou* and *Ch'u* had their disasters, and *Sung*, *Wei*, *Chên*, and *Chêng* suffered likewise at the same time. *Jupiter* caused injury to *Chou* and *Ch'u*, as the heavenly fluid did to the four States. Who knows but that the white halo encircling the sun, caused the attempt on the life of the king of *Ch'in*, and that *Venus* eclipsing the *Pleiades*, brought about the stratagem of *Ch'ang-p'ing*?

¹ The star *Cor Hydra*, mentioned in the *Shu-king* (cf. *Legge* Vol. III, Pt. I, p. 19.)

² The "*Tail*" is a constellation consisting of nine stars in the tail of *Scorpio*, the 6th of the 28 Solar Mansions.

CHAPTER VI.

On Reprimands (*Ch'ien-kao*).

In regard to extraordinary calamities they say that, when of old a sovereign in his administration departed from the right way, Heaven reprimanded him by visiting him with calamities. Those calamities are manifold. Heat and cold are put forward as proof. When a prince punishes at a wrong time, it becomes cold, and when he grants rewards, but not at the right moment, it becomes warm. The Spirit of Heaven reprimands a sovereign in the same manner, as a sovereign shows his displeasure to his subjects. Therefore King *Yen* of *Ch'u*¹ said, "Heaven does not send down misfortunes. Has Heaven forgotten me?" Those calamities are a reproof, therefore King *Yen* thought of them with fear.

I say that this seems very doubtful to me. The calamities of a State are like the misfortunes of an individual. If they say that Heaven reprimands a sovereign through calamities, does it also reprove an individual through his misfortunes? Since the individual is known to us, we may make use of the human body for comparison. A sickness of the body is like a calamity from Heaven. When the circulation of the blood is not in order, a man contracts a disease, and when the wind and the air do not agree, the year develops calamities. Provided that Heaven blames the administration of a State by calamities, does it blame an individual by his sickness?

By fermenting wine in jars, and cooking meat in cauldrons, one wishes to make their tastes palatable. Sometimes they are too salty, bitter, sour, or insipid, and not to our taste, just as a spoonful of medicine does not taste well. The calamities of Heaven are like the bad taste of cooked meat or fermented wine. If calamities are believed to be expressive of Heaven's displeasure, we ought to see such manifestations also in case of a mistake in cooking or fermenting. One measures big things by small ones, and learns to know Heaven, if one understands analogies.

¹ 836-826 B.C.

Were King *Yen's* knowledge like that of *Confucius*, his utterance could be believed, but as a leading prince during a time of decay, he did not possess more ability than the phenomenalists,¹ and his words are not to be trusted. Hence my doubts.

Heaven's principle, spontaneity, consists in inaction. If it did reprimand people, that would be action, and not spontaneous. The school of *Huang Ti* and *Lao Tse* arguing on Heaven's principle have found the truth.

If Heaven could really reprimand the sovereign, it should change the fluid to call his attention. In case the prince punished at the wrong time, the fluid of punishment would be cold, and Heaven ought to make it warm, and should the prince reward unseasonably, the fluid of reward would be warm, and it would be incumbent upon Heaven to make it cold. A transmutation of the fluid in case of the perversion of government would call the attention of the sovereign to his fault. Now Heaven lets the cold and the heat go on, and again causes cold and heat with a view to reprove the sovereign, and to induce him to change.

The illustrious prince *Tan Fu*² thinking that he might elevate the later king *Chi*, on purpose changed his name of *Chi* into *Li*, which is synonymous with *ti* = 'heir.' *T'ai Po* took the hint, and went to collect medicines in *Wu* and *Yueh* in order to get out of King *Chi's* way.³ Had the illustrious prince not changed the name of *Chi*, and again styled him *Li*, how could the eldest son have taken the hint, and got himself out of the way? Now, if rewards and punishments are not given in the proper way, and Heaven wishes a change of administration, it ought to use a different fluid, just as the illustrious prince changed the name of *Chi*. Instead of that it again produces the same fluid to show its displeasure to the sovereign, but, when will the latter become aware of it, and see the mistake he has made in rewarding and punishing?

When a guitar-player makes a mistake in tightening the cords and placing the bridges, "*kung*" and "*shang*"⁴ change their tunes. When the music-master hears it, he changes the strings, and shifts the bridges. Heaven sees mistakes in rewarding and punishing, as the music-master takes notice of the wrong handling of the cords and bridges. If Heaven did not change the fluid to rouse the

¹ Who explain natural phenomena by transcendent causes.

² The grandfather of *Wên Wang*, the founder of the *Chou* dynasty.

³ Cf. p. 311.

⁴ The first and the second of the five ancient notes of the Chinese gamut.

sovereign, on the contrary, still increased it, and made the wrong worse, it would be unprincipled, and blindly commit the same mistake as the sovereign, which cannot be.

Chou had banquets lasting the whole night; *Wên Wang* said every morning and evening, "Pour out this wine in libation."¹ *Ch'i*² was very extravagant in sacrifices; *Yen Tse*³ offered a sucking pig in the temple, which did not fill the dish.⁴ Such disapprobation was necessary to bring about a change.

When sons and younger brothers are impudent, their fathers and older brothers instruct them in politeness. When officials behave rudely, their elders teach them good manners. *K'ang Shu*⁵ and *Po Ch'in*⁶ disregarded the duties of sons and younger brothers. They called upon *Chou Kung*, prostrated themselves, and rose in a haughty manner. Thrice they called, and thrice they were bamboosed. They went to see *Shang Tse*.⁷ *Shang Tse* bade them look at the pine and the Rottlera. Both looked at the pine and the Rottlera. Their hearts were moved, they caught the meaning, and understood the rules of etiquette to be observed between father and son.⁸

Chou Kung might have followed the two princes in their haughtiness, and *Shang Tse* might have imitated their arrogance, but it was necessary to resort to blows and parables to make them see the difference, and awaken their conscience by this strange procedure. The wrong government of a sovereign is like the bad behaviour of the two princes. If Heaven did not make any announcement about the style of government in order to rouse the conscience, just as the two princes were roused, when looking at the pine and Rottlera, but on the contrary made the mistake in rewarding and punishing his own by requiting the sovereign with heat and cold. Heaven's fault would not be less than that of the sovereign.

It cannot be the intention of high Heaven that people's conscience should not be roused, and that one fluid should be exactly like the other. It would not love its subjects, nor reprimand them in this way. All things which can destroy one another, must

¹ *Shuking* Part V, Bk X, 2 (*Legge*, Vol. III, Pt. II, p. 399) cf. chap. XXXIX.

² The *Ch'i* State in *Shantung*.

³ *Yen Ying*, an official of *Ch'i*, noted for his thrifty habits, died 493 B.C.

⁴ So small was the offering.

⁵ A younger brother of *Chou Kung*, the first Duke of *Wei*.

⁶ A son of *Chou Kung* and his successor in the Dukedom of *Lu*.

⁷ A minister of *Wu Wang*.

⁸ The lofty pine and the low Rottlera tree are emblems of father and son.

have a different nature, whereas those which further and complete each other, are of the same fluid. *Li*¹ below and *Tui*² above are called transformation,³ which is equivalent to change. Fire and metal are different fluids, therefore they can change one another. If they were both fire, or both metal, how could they complete each other?

Chü Yuan was sick of the stench and filth⁴ of *Ch'u*, therefore he composed the stanzas on perfumes and purity. The fisherman remonstrated with him for not following the common habits, thereupon he spoke the words on bathing. Whenever a man feels unclean, some will advise him to put on fragrant flowers, others to carry a pig. Both advices aim at removing stench and filth. Which is right, and which wrong?⁵ At all events, there must be a change, but no increase by any means. If heat and cold are produced as a protest against rewarding or punishing, could they be changed thereby then?

*Hsi Men Pao*⁶ used to tighten his leather belt to soothe himself, and *Tung An Yü*⁷ would loosen the strings of his girdle to stimulate himself. These two wise men knew that the belt and the girdle will help us to change countenance, consequently they made use of them for the purpose of repressing their bodily weakness, which was very intelligent indeed. If in case of bad government of a sovereign high Heaven did not reprimand him with another fluid, that he might change, on the contrary, followed his error, emitting the same fluid, Heaven's wisdom would be inferior to that of the two men.

King *Chuang* of *Ch'u*⁸ had a passion for hunting, therefore Lady *Fan* did not eat any game, or poultry. Duke *Mu* of *Chin*⁹ was very fond of voluptuous music, for this reason the Princess of *Hua Yang* declined to listen to the tunes of *Ch'eng* and *Wei*.¹⁰ The

¹ The 3rd diagram.

² The 58th diagram.

³ In the terminology of the *Yi-king*.

⁴ Filth in a metaphorical sense.

⁵ The first advice of course. Bad odour can be removed by its contrary, perfumes, but not by more stench.

⁶ A worthy of the 5th century B.C. (*Giles, Biogr. Dict.* N. 678).

⁷ Another famous character of old (*Giles, Biogr. Dict.* N. 2088). *Giles* gives another version of the peculiarities of the two gentlemen regarding their belts. Cf. chap. XXXI.

⁸ 612-589 B.C.

⁹ 658-619.

¹⁰ The music of these two States was considered licentious, and most objectionable.

two ladies found fault with the two princes. They opposed their wishes, and did not agree to what they did. Heaven, on the other hand, shows its disapproval of the sovereign's rewarding and punishing by letting him act as he pleases, and still increasing the fluid. Thus the virtue of high Heaven would not be equal to that of the two wise ladies.

To remonstrate means to reject by words. To keep the good, and reject the bad must certainly be regarded as a mistake. King *Mu* of *Chou* relied on punishments. In the Chapter on Punishments he says that violence is requited with force.¹ Force and violence are both bad. To requite evil with evil is the most serious misrule. Now, in criminal law not to give mercy, when it should be given, is wicked. Heaven, however adds wrong to wrong to correspond to it. Thus Heaven would act like King *Mu*.

With goodness one combats badness, and with badness good people are frightened. This is the way to admonish people, and to induce them to do good. *Shun* exhorted *Yü* saying:—"Be not as overbearing as *Tan Chu*."² *Chou Kung* called King *Ch'êng* and said to him, "Be not like King *Chou* of *Yin*."³ 'Not' is preventive. *Tan Chu* and *Chou* of *Yin* were the greatest scoundrels, therefore the word 'not' was used to prevent them (from following their example); *Shun* and *Chou Kung* said "Be not like," who would say "Be like?" The Sages discriminated between the positive and the negative, would they have reproved the wrong doing by doing wrong themselves, or would they by continuing the faults of others have even increased the evil? Heaven and man obey the same law, and great men equal Heaven in virtue. Sages and worthies reform bad people by goodness. If Heaven added wrong to evil, would that be a manifestation of the same law, or show the similarity of virtue?

The emperor *Hsiao Wu*⁴ took a great interest in immortals. *Sse Ma Hsiang Ju*⁵ presented to him a poem on the Great Man, by which the emperor became so excited, that he felt like flying up to the clouds.⁶ The emperor *Hsiao Ch'êng*⁷ was very fond of building

¹ In the *Shu-king*, *Lü-hsing* Pt. V, Bk. XXVII, 5 (*Legge* Vol. III, Pt. II, p. 593) King *Mu* uses these words with reference to *Huang Ti*, who in this manner repressed the lawlessness of the *Miao-tee*.

² *Shu-king*, *Yih-chi* Pt. II, Bk. IV, 1.

³ *Shu-king*, *Wu-yi* Pt. V, Bk. XV, 13 (*Legge* Vol. III, Pt. II, p. 471).

⁴ *Hsiao Wu* = *Han Wu Ti*, 140-86 B.C.

⁵ A distinguished scholar and poet.

⁶ The emperor *Han Wu Ti* was infatuated with alchemy, and the magical arts taught by the Taoists.

⁷ *Hsiao Ch'êng* = *Han Ch'êng Ti*, 32-6 B.C.

big palaces. *Yang Tse Yün*¹ offered him a hymn on the *Kan-ch'uan* palace,² which he extolled as something supernatural, as if he were saying that human force could not achieve such a work, and that spirits must have lent their aid. *Hsiao Ch'êng*, without knowing it, was induced thereby to go on building. If *Sse Ma Hsiang Ju* in his poem spoke of immortals, he had no proof for it, and, if *Yang Tse Yün* wrote a panegyric on extravagance, he did the emperor a bad service. How could *Hsiao Wu* have the feeling of flying, and how could *Hsiao Ch'êng* be under a delusion without knowing it? If Heaven does not use another fluid to reprimand the sovereign, on the contrary meets his wishes, and responds to him with evil, he acts like the two scholars, who imposed upon the two emperors by their poetry so, that their conscience was not roused.

You Ying and *Kuan Fu*³ were so disgusted with the wickedness of the time, that every day they mutually pulled a string to fasten their hearts. Their disgust was such, that they would, on no account, have yielded to their desires. *T'ai Po*⁴ taught the *Wu*⁵ to wear a cap and a girdle, how would he have followed their customs, and been naked, as they were? Thus the *Wu* learnt propriety and righteousness, and it was *T'ai Po* who changed their customs. *Su Wu*⁶ went to live among the *Hsiungnu*, but he never buttoned his coat on the left side.⁷ *Chao T'o*⁸ lived among the southern *Yüeh*.⁹ He would sit down, spreading out his legs, and wear his hair in a tuft upon a frame. At the court of the *Han*, *Su Wu* was praised, and *Chao T'o* blamed, because he had taken to the uncivilised fashions of the *Yüeh*, abandoning the cap and the girdle. *Lu Chia*¹⁰ spoke to him about the costume of the Chinese, and their polished

¹ The philosopher *Yang Hsiung*, a philosopher of note of the Confucian school, 53 B.C.-18 A.D.

² A celebrated palace near *Hsi-an-fu* (*K'ang-an*) originally founded by *Chin Shih Huang Ti*.

³ Two high officers of the 2nd cent. B.C. Cf. chap. XVIII.

⁴ Cf. p. 311.

⁵ Aborigines in modern *Kiangsu*.

⁶ In 100 B.C. *Su Wu* was sent as envoy to the *Hsiungnu*, who kept him prisoner for about nineteen years. Though the *Hsiungnu* made every endeavour to win him over to their cause, he never threw off his allegiance to the *Han*, wherefore he is praised as a paragon of loyalty.

⁷ Only a barbarian would button his coat on the left side, a Chinaman will button it on the right.

⁸ A famous general of the 2nd cent. B.C., who subjugated the southern barbarians, and subsequently became their king. (Cf. chap. XXXI.)

⁹ Aborigines in *Canton* province.

¹⁰ Cf. chap. XXXI.

manners, and held up their morality to him. *Chao T'ò* felt remorse, and turned his heart back to his native land. Had *Lu Chia* again used the dress of the *Yüeh*, and their barbarian language, and followed their wild customs, how could he have caused *Chao T'ò* to feel remorse, to reform, and to adopt again the rules of *Han*. A divergence of government, and culture necessitates the use of different language, and different arguments. If a bad government be not transformed, it goes on as before.

In case that a sovereign be reprimanded for a mistake, but that his bad government be not changed, and his wrong continued, why is the advice given him as a reproof not heeded?—When *Kuan Shu Hsien* and *T'sai Shu Tu*¹ were revolting, *Chou Kung* remonstrated with them several times. Did he tell them that they should revolt, when he admonished them?

It is human law to like good, and hate evil, to do good as reward, and to inflict evil as punishment. The law of Heaven must be the same. Now, if rewards and punishments be not meted out in the proper way, there is evil. Should the fluid of evil respond to it, the principle of hating the evil would not be preserved.

The *Han* improved the punishments for the hiding of criminals,² and fixed penalties for the assistance given to accomplices to make their escape. They were indignant that the criminals found helpers, and that bands were organised. By restraining the prisoners, when they were taken before the magistrates, and separating them from bad characters, keeping them in different places, the law concerning the hiding of criminals, and the absconding of the accomplices might have been dispensed with.

Ti Ya knew how to give the right flavour to what he was cooking. When it was too sour, he poured water in, and, when it was tasteless, he added salt. Water and fire mixing and transforming one another, the food became neither too salty, nor too tasteless. Now, if in case of improper rewarding or punishing the

¹ Two brothers of *Chou Kung* and of *Wu Wang*, who attempted to deprive their nephew *Ch'eng Wang* of the throne, but their rebellion was put down by *Chou Kung*.

² A new law was enacted in the 4th year of the Emperor *Hsüan Ti* (70 A.D.), by which descendants concealing their ascendants, and wives hiding their husbands guilty of a crime, were to be acquitted, whereas ascendants and husbands doing the same for their sons and wives, had to suffer capital punishment. Descendants were no doubt under a moral obligation to help their ascendants under any circumstances, but the same moral law did not exist for ascendants towards their sons. (Cf. *Ch'ien Han-shu* chap. 8 p. 11.)

fault is not made good by another fluid, cold being still added to cold, and heat to heat, this would be like finding a food too sour, and adding salt, or thinking it too insipid, and pouring water in. Hence, are there not serious doubts about the alleged reprimands of Heaven, or must we believe in them?

When by burning fuel one heats a cauldron, the water in it boils, if the fire is strong, but it remains cool, if the fire is weak. Government is like the fire, heat and cold like boiling and coolness. Speaking of the government of a sovereign, we may say that he does not keep the right medium in rewarding and punishing, but in case the *Yin* and the *Yang* are in disorder, and the fluids not in harmony, are we justified in saying that Heaven produces heat or cold for the sovereign's sake with the object of reproving him?

The *savants* also maintain that, when the administration of a sovereign is bad, Heaven sends extraordinary events. If he does not change, Heaven visits his people with misfortunes, and if he does not reform even then, it visits his own person. That is to say:—first extraordinary events, afterwards calamities, first exhortations, then punishments. I doubt this likewise. If one plants something in summer, it withers, and does not grow, and if one reaps corn in autumn,¹ it lies about and cannot be harvested. Administration and instruction may be compared to planting and reaping. We may say that in governing the right time has been missed, but can we pretend that, in case of disasters caused by fluids or other things, Heaven has sent extraordinary events to reprimand the sovereign, and that, because the latter did not reform, Heaven sent down misfortune upon him in order to slay him? These opinions of the literati are those of illiterate people.

In mid-summer the *Yang* fluid is broiling hot. The *Yin* fluid rushes against it, and there is a hissing, shooting forth, and crashing. When a human being is hit by it, and killed, they hold that Heaven has punished him for his hidden sins. To a superficial observer this may seem quite likely, but in reality it is not so. First they pretend that calamitous events serve to reprimand, and punish a sovereign, and then again they say that a man killed by a thunder-stroke is punished for his hidden crimes,—a wrong statement, and an untenable assertion!

Some say that *Ku Tse Yün* in a memorial to the emperor explained that extraordinary phenomena were visible signs of Heaven's

¹ Which begins in November.

reprimands, which would be repeated, unless a change took place.¹ He was prepared to await that time in fetters. Subsequently they were repeated in fact. Wherefore were they repeated, provided that they were not meant as reprimands? For these reasons the words of *Ku Tse Yün* were later on used as an incentive to reforms.

My reply is that in case of extraordinary phenomena the *Yin* and the *Yang* can be determined beforehand. The fluids of all things, of course, have their beginning and their end. Walking upon frost, one knows that hard ice will necessarily follow. That is Heaven's law. *Ku Tse Yün* possessed this subtle knowledge, and was aware of what subsequently was bound to happen. Therefore he borrowed the theory of the phenominalists to corroborate his own view. Thus he was resolved to await the time in fetters. Just like *Yen Tse* of *Ch'i*,² who saw the 'Hook' star³ between the constellations of the 'House'⁴ and the 'Heart',⁵ he knew that there would be an earth-quake. Had *Ku Tse Yün* seen the 'Hook' star, he would again have said that through this star Heaven expressed its displeasure, and that, unless the government was changed, an earth-quake would happen. *Ku Tse Yün* was looking out for the time to come as *Tse Wei*⁶ did, who fell down on the steps of the throne to await that the planet Mars should shift its position, an event which was sure to take place. Hence the theory of reprimands was believed. If we admit it, would it be contrary to justice, or injure high Heaven's virtue?⁷ Spontaneity and inaction would be humanised thereby, therefore we cannot listen to it.

By crediting Heaven with the power of reprimanding, one extols its wisdom in investigating the truth. However, this wisdom would conflict with Heaven's excellence. "How do we know that any one is deaf?—If he hears distinctly.—How do we know that he is blind?—If he sees clearly.—How do we know that he is mad?—If he talks properly."⁷ Proper talking, and clear and distinct hearing and seeing is what the Taoist school calls madness,

¹ In 34 B.C. *Ku Tse Yün* = *Ku Yung* attributed an eclipse and an earth-quake to the excessive favour shown by the emperor to the ladies of his seraglio. He wrote many memorials against the abuses of the palace.

² Cf. p. 301.

³ The planet Mercury.

⁴ The stars Beta, Delta, Pi, and Nun, in the head of Scorpio.

⁵ The stars Antares, Sigma, and Tau, in the heart of Scorpio.

⁶ Cf. p. 338.

⁷ A Taoist rhyme, quoted from the *Lü-shih-ch'ün-ch'iu*. See also *Huai Nan Tse* XVII, 1v:—"He who hears the sounding sound is deaf, but he who hears the soundless sound is quick at hearing."

blindness, and deafness.¹ Now to speak of Heaven's reprimanding would therefore be tantamount to calling it mad, blind, and deaf.

The *Yi-king* says that the great man equals Heaven and Earth in virtue.² Therefore *T'ai Po*³ holds that Heaven does not speak, but that its law is ingrafted in the hearts of the wise. Consequently, the virtue of the great man is the virtue of Heaven, and the words of the wise are the words of Heaven. When the great man reproves, and the wise rebuke, it is Heaven which reprimands, and yet people see its reprimands in calamitous events, which I cannot believe.

In the text of the Six Classics⁴ and in the discourses of the Sages every now and then Heaven is referred to, because they intend to reform the lawless, and to frighten the ignorant. They wish to make it understood that what they say is not only their private opinion, but that it is Heaven's thought also. They speak of Heaven, as if they were dealing with a human heart, for it is not the blue empyrean which they have in view. The phenomenologists hearing the unfounded assertion that the calamitous events of Heaven always happen at a fixed time, have therefrom derived the theory of reprimands.

The past affords us a key for the present. Heaven acts through man "*(Shun)* received (*Yao's*) abdication from the Accomplished Ancestor."⁵ It is not said that he received the abdication from Heaven. From *Yao's* heart we learn to know Heaven's sentiments. *Yao* made an appointment, and Heaven did the same, and all the officials, and subjects became inclined towards *Shun*. *Shun* appointed *Yü*, and *Yü* transmitted the sway to *Ch'ü*. In all these cases we learn from the human heart, what Heaven's feelings were like. As regards the "affectionate looks" of the *Shi-king*⁶ and the "mighty anger" in the *Hung-fan*,⁷ the human body serves to exemplify Heaven's feelings.

¹ The Taoists despise the natural organs:—the eye, the ear, the mouth, and pretend to see with a spiritual eye, to hear with a spiritual ear, etc.

² *Yi-king*, 1st diagram (*Ch'ien*).

³ The son of *Tan-fu* (cf. p. 300).

⁴ We now speak of the Five Classics:—*Yi-king*, *Shu-king*, *Shi-king*, *Liki*, and *Chün-ch'iu*. During the Han period the "Book of Music" was added, ranking as the fifth Classic before the *Chün-ch'iu*.

⁵ *Shu-king*, *Shun-tien* Pt. II, Bk. I, 2 (*Legge*, Vol. III, Pt. I, p. 32) According to the commentators this passage means that *Shun* received the empire from *Yao* before the shrine of the latter's ancestor, who thus might be regarded as the donor.

⁶ Vid. p. 314.

⁷ We read in the *Shu-king*, *Hung-fan* Pt. V, Bk. IV, 3 (*Legge*, Vol. III, Pt. II, p. 323) "*K'un* dammed up the inundating waters, and thereby threw into disorder the arrangement of the five elements. God was thereby roused to anger."

When King *Wên* and King *Wu* had died, King *Ch'êng* was still an infant, and the institutions of the *Chou* dynasty were not yet completed. The duke of *Chou* acted as lord protector, but there was no special instruction from Heaven. The duke of *Chou* asked his own heart, and conformed to the intentions of Heaven.

The heart of high Heaven is in the bosom of the Sages. When Heaven reprimands, it is done through the mouths of the Sages. Yet people do not believe the words of the Sages. They trust in the fluid of calamitous events, and strive to make out Heaven's meaning therefrom. Why go so far? But, should there be no sages during a generation, where are their words to come from?-- Wise men, whose talents are almost up to the mark, rank closely after the Sages.

CHAPTER VII.

Heaven's Original Gift (*Ch'u-ping*).

A man predestinated at his birth for wealth and honour, is imbued with the spontaneous fluid from the beginning. After he has been brought up, and grown to manhood, his lucky fate manifests itself.

Wên Wang received a scarlet bird, *Wu Wang*, a white fish and a red crow.¹ The scholars are of opinion that with the bird Heaven's decree was transmitted to *Wên Wang*, which in the case of *Wu Wang* was done by the fish and the crow. Thus *Wên Wang* and *Wu Wang* would have received their fate from Heaven, which used the bird, the fish, and the crow to pass it on to them. Heaven used a scarlet bird to invest *Wên Wang*, but *Wên Wang* did not receive the mandate of Heaven.² Then Heaven took a fish and a crow, and enfeoffed *Wu Wang*. This would imply that primarily the two received no fate from above, and that it was not before they purified themselves, and did good, and the news thereof reached Heaven, that Heaven endowed them with imperial honours. The bird, the fish, and the crow would then be heavenly messengers carrying the investiture, which emperors must have received to have the power over life and death. However, a thorough investigation shows us that fate has nothing to do with these cases.

Fate is what comes over people at the beginning, when they are created. They then receive their mind as well as their fate. Mind and fate come together and at the same time. The mind does not precede, or fate follow. How can this be made clear?

*Ch'î*³ served under *Yao* as territorial official, became superintendant of agriculture, and therefrom received the title of *Lord of Agriculture* (*Hou Chî*). His great-grandson Duke *Liu* lived at *T'ai*, but later on moved to *Pin*.⁴ His great-great-grandson *Tan Fu*, the

¹ Cf. *Shi-chi*, chap. 4 p. 8 (*Chavannes, Mém. Hist.* Vol. I, p. 216 Note 1, and p. 226).

² *Wên Wang* did not yet attain the imperial dignity, which subsequently devolved upon his son, *Wu Wang*.

³ The ancestor of the *Chou* dynasty.

⁴ *T'ai* and *Pin* were both situated in *Shensi*.

"Old Duke" had three sons:—*T'ai Po*, *Ch'ung Yung* and *Chi Li*. The son of *Chi Li* was *Ch'ang*, the later *Wên Wang*. When he was still in his swaddling clothes, there appeared portents indicative of his holiness. Therefore *Tan Fu* said:—"It is through *Ch'ang* that my family will become illustrious." When *T'ai Po*¹ heard of it, he retired to *Wu*,² tattooed himself, and cut his hair in order to make room for *Chi Li*. *Wên Wang* is believed to have met with his fate at that period. Yet Heaven's fate is already at work, when man comes into being. *Tan Fu*, the Old Duke, found it out very soon, but it was already there, before *Wên Wang* was even conceived by his mother. The fate which emperors acquire becomes their mind internally and their body externally. To the body belong the features and the osseous structure, which man gets at his birth.

Officials with a yearly income of more than a hundred piculs, but of a lower rank than princes and counts, such as *ta-fu*,³ and *guan-shih*,⁴ or provincial officials like intendants and prefects, in short, all salaried functionaries have obtained a fate predestinating them for wealth and honour, which after their birth is apparent in their faces. *Hsü Fu* and *Ku Pu Tse Ch'ing* perceived these signs.⁵ Officials rise in office, some to the ranks of lords and ministers. They are predestinated to grandeur and a very exalted position. An emperor possesses the highest dignity, and his rank is the most exalted. At his birth, he is endowed with a glorious fate, and his body shows peculiar signs of nobility at that time. The "Old Duke" was well aware of this, when he beheld the remarkable four nipples,⁶ for these four nipples were the marks of a Sage. *Wên Wang* received the heavenly decree making him a sage, when he was still in his mother's womb, or did the four nipples grow only, after he had become a man, and practised virtue?

¹ The *Shi-chi* chap. 4 p. 4 relates that *T'ai Po* as well as *Ch'ung Yung*, whom the *Shi-chi* styles *Yü Ch'ung*, retired to the barbarians out of regard for their younger brother *Chi Li*.

² The kingdom of *Wu*, the modern province of *Kiangsu*, at that time still inhabited by aborigines, hence the tattooing.

³ Chamberlains of the Palace Guard.

⁴ These offices are mentioned by *Mencius* Bk. V, Pt. II, chap. 2, who informs us that a chief minister had four times as much income as a *ta-fu*, and a *ta-fu* twice as much as a *guan-shih*. *Legge* translates "great officer" and "scholar of the first class," which does not say much. I would like to say "Director of a Department" and "First Clerk."

⁵ Two renowned physiognomists, cf. chap. XXIV.

⁶ A peculiarity of *Wên Wang*, cf. chap. XXIV.

As regards the four nipples, we know also that lambs have them already as embryos. Dame *Liu* sleeping by a big lake dreamt that she met with a genius, and thereupon gave birth to *Kao-Tsu*.¹ At that time, he had already obtained his fate: When *Kuang Wu*² was born in the *Chi-yang* palace, a brilliant light shone in the room at midnight, though there was no fire. One of the soldiers *Su Yung* said to the secretary *Ch'ung Lan*:—"This is a lucky thing," and nothing more.³ At that time *Kuang Wu* had already got his destiny. The assertion that *Wên Wang* and *Wu Wang* received Heaven's decree together with the scarlet bird, the fish, and the crow is, therefore, erroneous. Heaven's order once being issued, an emperor arises, and there is no further need for another decree.

Favoured with a fate conferring the highest distinctions upon them, emperors are born as a matter of course, as will be seen from the following:—Old men of wealthy families hoard up thousands of *chün*.⁴ They come into the world with the physiognomies of rich men. They work, and produce, and amass wealth, until, in their old age, they have become rich old folks. Emperors are the old men in possession of the empire. Their fate is inherent to their bodies, precisely as with birds the distinction between cocks and hens exists already in the egg-shell. When the eggs are hatched, cocks and hens creep out. After days and months their bones wax stronger, and at last the cocks pair with the hens quite of their own accord. They are not taught to do so, after they have grown up so, that they would dare to pair only then. This is a spontaneous act, after their constitution has been strengthened. Now emperors are the cocks in the empire. They are destined to become emperors. This, their destiny comes down upon them, when they are still in an embryonic state in the same manner, as the future grandees get their peculiar physiognomies, which they possess at their birth, and as the cocks are formed in the egg.

This is not only true of men and birds, but of all organisms. Plants and trees grow from seeds. They pierce the earth as sprouts, by their further growth stem and leaves are formed. Their length and coarseness are developed from the seeds. Emperors are the acme of greatness. The stalk of the "vermillion grass" is like a needle, the sapling of the "purple boletus" like a bean. Both

¹ See p. 357.

² The first emperor of the Later *Han* Dynasty, 25–58 A.D.

³ Cf. p. 360.

⁴ Old coins.

plants are auspicious. There is something auspicious about emperors also, who come into existence, endowed with the heavenly fluid.

Some people believe that emperors have received Heaven's decree, when they are born, but that Heaven invests them again, when they assume the supreme power, just as lords, ministers, and the lower grades await the imperial brevet, before they dare to take charge of their post, and that the scarlet bird, the fish, and the crow were emblems of the investiture by august Heaven. That would mean that human affairs are ordered and regulated by Heaven's interference, whereas spontaneity and inaction are the principles of Heaven. To enfeoff *Wên Wang* by means of a scarlet bird, and *Wu Wang* through a white fish, would be on purpose.

Kuan Chung divided gain with *Pao Shu*¹ and apportioned more to himself.² *Pao Shu* did not give it him, and he did not ask for it.³ That is, they knew each other, one regarded the other as his own self, and had no scruples about taking anything for himself. A Sage takes the empire, as *Kuan Chung* the property.⁴ Amongst friends there is no question about giving or taking. August Heaven is spontaneous.⁵ If it really issued orders, then its principle would be purpose, whereas friendship is spontaneous.

When *Han Kao Tsu* slew the big snake,⁶ who prompted him to do so? Did an order from Heaven arrive first, which encouraged him to do the deed? It was an outburst of his valour, a spontaneous impulse. The slaying of the big snake, the destruction of *Ch'in*,⁷ and the killing of *Hsiang Yü*,⁸ all amount to the same. That the two Chou emperors *Wên Wang* and *Wu Wang* received Heaven's decree, and defeated the *Yin* dynasty, must be understood in the

¹ *Kuan Chung* and *Pao Shu Ya* lived in the 6th cent. B.C. They were intimate friends, and are the Chinese Damon and Pythias.

² The *Shi-chi* chap. 62 p. 1v, Biography of *Kuan Chung*, states that *Kuan Chung* cheated his friend. He there admits himself that in doing business with *Pao Shu Ya*, he took more than his share of the gain, but that he did it, because he was very poor, and not out of greed.

³ *Kuan Chung* took more than his share not on purpose, out of greed, but unintentionally.

⁴ The empire falls to the share of the Sage, he takes it as a matter of course, but does not long for it.

⁵ His actions are like those of intimate friends:—natural, unpremeditated, and spontaneous.

⁶ This incident is told more fully on p. 358.

⁷ The imperial house of *Ch'in*, which was dethroned by *Han Kao Tsu*.

⁸ *Hsiang Yü* committed suicide, when defeated by *Han Kao Tsu*.

same sense. If *Kao Tsu* took the reins of government without a special order, it cannot be true that *Wên Wang* and *Wu Wang* alone were invested through a bird and a fish.

The objection may be raised that in the "Announcement to *K'ang Shu*" it is stated that:—"God heard of it, and was pleased, and Heaven gave *Wên Wang* a great charge."¹ If such a decree were impossible, how could the Annals and Classics speak of a great command given by Heaven to *Wên Wang*?—The expression great command does not signify that Heaven issued orders to *Wên Wang*. Whatever a Sage does, he fulfills the commands of Heaven. He agrees with Heaven, as if he had done what Heaven bade him. In the *Shu-king K'ang Shu* is just admonished and exhorted to do good, therefore it is mentioned that Heaven above heard of *Wên Wang's* good deeds, and thereupon gave him a great charge.

The *Shi-king* says:—" (God) sent his kind regards round to the west, and then gave an abode."² This is the same idea. Heaven has no head and no face, how could it look about. Man can look around. Human qualities have been ascribed to Heaven. It is easy to see that. Thus one speaks of looking about. Heaven's command given to *Wên Wang* and his looking are very much the same. In reality Heaven gives no orders, which can be proved in this way:—

"The perfect man resembles Heaven and Earth in virtue, sun and moon in brightness, the four seasons in regularity, and ghosts and spirits with regard to lucky and unlucky omens. When he acts first, Heaven does not disagree with him, and, when he follows Heaven, he conforms to his periods."³

If in order to act there would always be a decree of Heaven required, how could there be actions preceding that of Heaven, and others following it. Since the Sage acts, without waiting for Heaven's decree, just on the impulse of his heart, sometimes he takes the initiative, sometimes he follows Heaven, which means that he is always in harmony with Heaven's periods. Hence it is said that Heaven does not disagree, and that the Sage conforms to Heaven.

The *Analects*⁴ say:—"Great is *Yao* as a sovereign! Heaven is great, and *Yao* corresponded to him." Emperors correspond to

¹ *Shu-king* Pt. V, Book IX, 4.

² *Shi-king* Pt. III, Book I, Ode VII, 1.

³ Quotation from the *Yi-king*, *Ch'ien* Hexagram (N. 1). The commentator says that the Sage and Heaven are always in accordance, no matter who acts first, because they both follow the same principles.

⁴ *Analects* VIII, 12.

Heaven, that is to say, they are not in opposition to, and obey Heaven. Bringing the spontaneous nature into harmony with Heaven, that is the meaning of the great command given to *Wên Wang*. *Wên Wang* had his own ideas, and acted by himself. He was not driven on by Heaven, nor was the scarlet bird commissioned to tell him that he should be emperor, whereupon he dared to assume the imperial sway. *Wên Wang's* scarlet bird and *Wu Wang's* white fish were not messengers bringing the assurance of Heaven's glorious help.

Whatever a lucky man begins, turns to his advantage. He finds adherents without seeking them, and auspicious objects without taking any trouble to get them. A latent sympathy pervades all things. If he be induced to come forth, and to hear and look, and he then sees something very propitious, it is mere spontaneity. When *Wên Wang* was going to stand up as emperor, the scarlet bird happened to appear. The fish jumped up, and the bird came flying, and *Wu Wang* chanced to perceive them.¹ It was not Heaven which sent the birds and the white fish. The lucky objects were moving about, and the Sages met them. Of the white fish which jumped into the Emperor's boat, *Wang Yang*² said that it was a chance. At the time, when *Liu K'un*,³ president of the Banqueting Office, was still governor of *Hung-nung*,⁴ a tiger crossed the Yellow River. The emperor *Kuang Wu Ti* said that it was nothing but a curious coincidence, and a spontaneous act, and that nobody had sent the tiger. What *Wang Yang* called a chance and *Kuang Wu Ti* a coincidence, were all, so to speak, instances of spontaneity.

¹ *Shi-chi* chap. 4 p. 8.

² A famous teacher and in later years a minister, of the 1st cent. A.D.

³ A native of *Honan*, died 57 B.C. *Giles*, Biogr. Dict. N. 1323.

⁴ A city in *Honan*.

CHAPTER VIII.

What is meant by Destiny? (*Ming-yi*.)

The Mèhists¹ hold that man's death is not predestinated, whereas the Confucianists are of opinion that it is. The believers in Destiny rely on the authority of *Tse Hsia*² who says, "Life and death depend on Destiny, wealth and honour come from Heaven."³ Those who deny the existence of Destiny refer to the city of *Li-yang*,⁴ which sunk into a lake in one night, and to *Po-Ch'i*, a general of *Ch'in*, who buried alive the troops of *Chao* after their submission below *Ch'ang-p'ing*,⁵ altogether 400 000 men, who all died at the same time.⁶ When in the *Ch'un-ch'iu* period⁷ armies were defeated, sometimes, they say, the grass was hidden by thousands of dead bodies. In time of famine, all the roads are full of starving people. During epidemics caused by malarial exhalations, thousands of families are extinguished. If there really should be Destiny, how is it, they ask, that in *Ch'in* all were involved in the same catastrophe?

The believers in Destiny will reply, "When the vastness of the earth, and the great number of its inhabitants is taken into account, it is not to be wondered at that the people at *Li-yang* and *Ch'ang-p'ing* should equally be doomed to die. Those whose destiny it was to be drowned, assembled at *Li-yang*, and those who were to be crushed to death, came together at *Ch'ang-p'ing* for that purpose."—

When *Han Kao Tzu*⁸ began his career, a fortune-teller, who entered the territory of *Fêng* and *P'ei*, found many persons who were made counts afterwards. But not all the old and young people, men and women bore the mark of nobility. As a rule exceptional

¹ The followers of *Mé Ti*.

² A disciple of *Confucius*.

³ *Analects* XII, 5.

⁴ A city in *Anhui*.

⁵ A city in *Shansi*.

⁶ This massacre took place in 260 B.C. (Cf. *Mayers Reuder's Manual* N. 544.)

⁷ 722-481 B.C.

⁸ The founder of the former *Han* dynasty, a native of *P'ei* in *Kiangsu*. *Fêng* was another region in the neighbourhood.

persons are met with occasionally only. Yet at *Li-yang* men and women were all drowned, and at *Ch'ang p'ing* the aged and the young were buried to the last. Among tens of thousands there were certainly many who had still a long life before them, and ought not to have died. But such as happen to live in a time of decay, when war breaks out everywhere, cannot terminate their long lives. The span allotted to men is long or short, and their age flourishing or effete. Sickness, disasters, and misfortunes are signs of decay. The States of *Sung*, *Wei*, *Ch'ên*, and *Ch'êng* were all visited with fire on the same day.¹ Among the people of the four kingdoms were certainly not a few whose prosperity was still at its height, and who ought not to have been destroyed. Nevertheless they all had to suffer from the conflagration, being involved in their country's doom, for the destiny of a State is stronger than that of individuals.

The destiny regulating man's life-time is more powerful than the one presiding over his prosperity. Man shows by his appearance, whether he will die old or young, and there are signs indicating, whether he will be rich or poor, high-placed or base. All this is to be seen from his body. Length and shortness of life are gifts of Heaven. Whether the structure of the bones be good or bad, is visible in the body. If a man's life must be cut off in its prime, he cannot live long, although he be endowed with extraordinary qualities, and if it be decreed that he shall be poor and miserable, the very best character is of no avail to him.—When *Hsiang Yü*² was going to die, he turned to his followers, and said, "I am vanquished, but by fate, not by force of arms." This is true, for in warfare *Hsiang Yü* was superior to *Kao Tsu*. The latter's rise was due to Heaven's decree only.

The destiny of the State is connected with the stars. Just as their constellations are propitious or unpropitious, the State is happy or unhappy. As the stars revolve and wander, men rise and fall. Human prosperity and distress are like the abundance and the scarcity of a year. Destiny is flourishing or declining; things are either expensive or cheap. Within the space of one year, they are sometimes expensive, and at others cheap, as during

¹ This great fire, which on the same day broke out in the capitals of the four States, is recorded in the *Chun-ch'iu* Book X, 18 (Duke *Ch'ao*) as happening in 529 B.C. It is believed to have been foreshadowed by a comet, which appeared in winter of the preceding year.—These four States were comprised in *Honan*, except *Sung* which occupied the northern part of modern *Kiangsu*.

² The rival of *Han Kao Tsu*, before the latter ascended the throne.

a long life prosperity and distress alternate. The prices of things do not depend on the abundance or scarcity of the year, nor is human prosperity the outcome of ability or ignorance.

How is it that *Tse Hsia* says, "Life and death depend on Destiny, wealth and honour come from Heaven" instead of saying, "Life and death come from Heaven,¹ wealth and honour depend on Destiny?"—For life and death there are no heavenly signs, they depend on the constitution. When a man has got a strong constitution, his vital force is exuberant, and his body strong. In case of bodily strength life's destiny is long; the long-lived do not die young. Conversely, he who has got a weak constitution possesses but a feeble vital force, and a delicate bodily frame. Delicacy is the cause of the shortness of life's destiny; the short-lived die early. Consequently, if we say that there is a destiny, destiny means constitution.

As regards the transmission of wealth and honour, it is like the vital force, *viz.* an effluence emanating from the stars. Their hosts are on heaven, which has their signs. Being born under a star pointing at wealth and honour, man obtains wealth and honour, whereas under a heavenly sign implying poverty and misery, he will become poor and miserable. Thus wealth and honour come from Heaven, but how is this brought about? Heaven has its hundreds of officials² and multitudes of stars. Just as Heaven emits its fluid, the stars send forth their effluence, which keeps amidst the heavenly fluid. Imbibing this fluid, men are born, and live, as long as they keep it. If they obtain a fine one, they become men of rank, if a common one, common people. Their position may be higher or lower, and their wealth bigger or smaller, according as the stars distributing all this, rank higher or lower, are larger or smaller.—Heaven has many hundred officials and multitudes of stars, and so we have on earth the essence of tens of thousands of people, of the Five Emperors and the Three Rulers.³ Heaven has his *Wang Liang* and *Tsao Fu*,⁴ men have them also. He who is endued with their essence, becomes skilled in charioteering.

It is said that three different kinds of destiny can be distinguished, the *natural*, the *concomitant*, and the *adverse* one. One

¹ *Wang Ch'ung* puts a construction upon the words of *Tse Hsia*, of which he probably never thought. *Tse Hsia* used Destiny and Heaven as synonyms, as we do.

² Namely the stars.

³ The first legendary rulers of Chinese history.

⁴ Two famous charioteers of old, the latter the driver of the eight celebrated steeds of King *Mu* of *Chou*.

speaks of natural destiny, if somebody's luck is the simple consequence of his original organisation. His constitution being well ordered, and his bones good, he needs not toil in order to obtain happiness, since his luck comes of itself. This is meant by natural destiny. Concomitant destiny comes into play, when a man becomes happy only by dint of hard work, but is pursued by misfortune, as soon as he yields to his propensities, and gives rein to his desires. This is to be understood by concomitant destiny. As for adverse destiny, a man may, contrary to his expectations, reap bad fruits from all his good deeds: he will rush into misfortune and misery, which will strike him from afar. Therefore, one can speak of adverse destiny.

Every mortal receives his own destiny; already at the time of his conception, he obtains a lucky or an unlucky chance. Man's nature does not correspond to his destiny: his disposition may be good, but his destiny unlucky, or his disposition bad, and his fate lucky. Good and bad actions are the result of natural disposition, happiness and misfortune, good and bad luck are destiny. Good deeds may lead to mishap, then the disposition is good, but destiny cruel, and likewise misdeeds may result in happiness, in that case man's nature is wicked, but fate smiling. Nature is good or bad of its own accord, and so is fate lucky or unlucky. A favourite of fate, though not doing well, is not, of necessity, deprived of happiness for that reason, whereas an ill-fated man does not get rid of his misfortune, though trying his best.

Mencius said:—"To strive for a thing, one must have wisdom, but whether he attains it, depends upon destiny."¹ With a good disposition one can struggle for it and, if fate be favourable, obtain it; should, however, fate be averse, one may with a good nature strive for it, but never get it.

Bad deeds are followed by misfortune. Yet the robbers *Ché* and *Chuang Ch'iao*² were scourges to the whole empire. With some thousands of other bandits, whom they had collected, they assaulted and robbed people of their property, and cut them to pieces. As outlaws they were unequalled. They ought to have been disgraced; far from it, they finished their lives as old men. In the face of this, how can the idea of a concomitant destiny be upheld?

Men with an adverse destiny do well in their hearts, but meet with disasters abroad. How is it that men like *Yen Yuan*³ and

¹ *Mencius*, Book VII, Pt. I, chap. 3.

² Two famous robbers of antiquity, especially the former, to whom a chapter is devoted in *Chuang Tse*.

³ The same as *Yen Hui*, the favourite disciple of *Confucius*.

Po Niu came to disgrace? They were both virtuous, and should have been rewarded by a concomitant destiny with bliss and happiness. Wherefore did they meet with misfortune? *Yen Yuan*, confined to his study, killed himself by his great talents,¹ *Po Niu*, while living quite alone, caught a horrible disease. *Ch'ü P'ing* and *Wu Yuan* were the most loyal ministers of their sovereigns, and scrupulously fulfilled their duties as servants to the king.² In spite of this, the corpse of *Ch'ü P'ing* was left unburied in *Ch'ü*, and in *Wu Yuan's* body was cooked. For their good works they should have obtained the happiness of concomitant destiny, but they fell in with the misfortune of adverse fate. How is such a thing possible?

Concomitant destiny excludes adverse destiny, and adverse destiny, a concomitant one. On what basis can the scholastic distinction of three kinds of destiny then be established? Moreover, fate is already visible from the structure of bones at the time of birth, now, if it be said to follow the actions, it comes afterwards, and is not yet there from the beginning. Wealth and honour, poverty and misery are determined at the first moment of receptibility of the human being, they do not arrive only in company with his actions, after the individual has grown up.

A man with a natural fate will die at the age of a hundred years, another with a concomitant fate at the age of fifty, but he whose fate is adverse, meets with distress from the moment he receives vitality; as people say, he is confronted with ill-luck already as an embryo. He may have been born during a thunderstorm and, when he is grown up, die young.

These are what they call the three destinies, there are also distinguished three kinds of natures: *natural*, *concomitant*, and *adverse*. Naturally man is endowed with the five virtues, concomitant nature corresponds to that of father and mother, and adverse nature is caused by meeting some unpropitious object.³ Thus a pregnant

¹ He worked too hard, and died at the age of thirty-two. His hair had turned quite white already. (Cf. *Legge, Analects*, Prolegomena p. 113.)

² *Ch'ü Yuan* or *Ch'ü P'ing*, a faithful counsellor of Prince *Huai* of *Ch'ü* in the 4th century B.C., committed suicide by drowning himself, because his admonitions were disregarded. The dragon-boat festival is celebrated in commemoration thereof. *Wu Yuan* or *Wu Y'ün*, a minister of the last king of *Wu* circa 520 B.C. was sentenced to perish by his own hand. His body was afterwards sewn into a leather wine-sack, and cast into the river near Soochow, where he has been deified as the spirit of the water like *Ch'ü P'ing*. This is the common tradition. (Cf. *Mayers Manual* N. 879 and *Giles, Biogr. Dict.* N. 2358. According to *Wang Ch'ung* the body of *Wu Yuan* was cooked.)

³ The term nature is used in the sense of spiritual nature, disposition, as well as for constitution, i. e. physical qualities.

woman eating a hare will bear a harelipped son. In the *Yüeh-ling*¹ it is stated that, in the same month the thunder is about to utter its voice, and that those who are not careful of their behaviour, will bring forth crippled children, and have great calamities.

They become dumb or deaf, lame or blind. The embryo having been affected by external influences, the child's character will be violent and rebellious. *Yang Shê Shih Wo's*² voice, after his birth, sounded like that of a wolf. When he grew older, he showed a wicked disposition: he met with misfortune, and died. He got this character already, when still in his mother's womb. The like holds good for *Tan Chu*³ and *Shang Chün*.⁴ Character and destiny are there from the beginning. Therefore the *Li* points out a method to instruct embryos.⁵ As long as the child is in the uterus, the mother must not sit down, if the mat be not properly placed, nor eat anything not cut in the proper manner. Her eyes must see but the proper colours, and her ears hear but the proper sounds. When the child grows up, it must be given intelligent teachers and good instructors, who will make it familiar with the relations of sovereign and subject, father and son, for at that period its virtue or depravity will become manifest. If at the moment, when the child receives the vitalising fluid, the mother does not take care to keep her heart free from wild fancies and fears of wickedness, her child, when grown up, will not be good, but fierce and refractory, and look ugly and wicked. A heavenly maiden explained to *Huang Tî*⁶ that to have five wives not only entails bodily injury on father and mother, but also most seriously affects the characters of sons and daughters.

Men have their destiny and luck, contingencies and chance. By destiny they are wealthy and poor, exalted and base; their luck is thriving or declining, flourishing or fading. Those whose destiny it is to be rich and honoured, meet with a thriving luck: they enjoy perpetual tranquillity, and are never in jeopardy. On

¹ The *Yüeh-ling* is the Book III, N. 6 of the *Li-Ki*, the *Book of Rites*. The "same month" referred to in the passage, quoted from the *Yüeh-ling*, is the second month of spring. *Wang Ch'ung* seems to have had in view the final paragraph as well, which says that, if in the last month of winter the spring ceremonies were observed, the embryos would suffer many disasters. (Cf. *Legge, Li Ki*, Book IV, p. 260 and 310 [Sacred Books of the East, Vol. XXVII].)

² A native of Chin, 6th cent. B.C.

³ The unworthy son of the emperor Yao 2357 B.C.

⁴ The degenerated son of the emperor Shun 2255 B.C.

⁵ Cf. *Ta-tai-li* chap. 3, p. 6v (*Han Wei tung shu*).

⁶ The first emperor, a mythical personage.

the other hand do such as are doomed to poverty and misery. fall in with a declining luck; they are the victims of ill-fortune; always in trouble, they know no pleasure.

A *contingency* is some extraordinary change, such, for instance, as were experienced by *Ch'êng T'ang*,¹ when he was kept a prisoner in *Hsia-tai* and by *Wên Wang*,² when detained at *Yu-li*. For sages, with all their perfections, to be thrown into jail, this certainly can be called an extraordinary contingency. But however great the change may be, in the case of a favourable destiny and a thriving luck it does no harm. This is what they call a contingent mishap. That which befell *Yen Tse*³ must be regarded as a great one. Let us suppose that a weapon be pointed at a man's breast, that the bright blade be already touching his neck, that he rush forward to certain death, or that he oppose himself to the points of swords and halberds, let such a man be saved just at the moment, when he expects to die, then his destiny is so good, and his luck so flourishing, that the misfortune he encounters cannot injure him. At *Li-yang* and *Ch'ang p'ing*, where the catastrophe took place,⁴ were certainly people with a propitious fate and a thriving luck, who were all crushed to death in the same night. The disaster they met with was so paramount, that their good fate and thriving luck could not ward it off. This may be compared to the antagonism between water and fire. If the water is stronger, it quells the fire, and if the fire is stronger, it overcomes the water. To find employment, a man must get hold of an employer. In spite of a propitious fate and thriving luck nobody will be able to show what he is capable of, unless he comes into contact with a master who takes an interest in him.⁵

The word *chance* conveys the idea of good and evil derived from accidents. A culprit, who succeeds in making his escape, has

¹ The founder of the *Shang* dynasty, who was imprisoned by the last emperors of the *Hsia*.

² The ancestor of the house of *Chou*. He was incarcerated at *Yu-li* by the last emperor of the *Shang* dynasty.

³ Under *Yen Tse* 晏子 *Yen Ying* 晏嬰, a celebrated statesman of the Dukes of *Ch'i*, is usually understood. Since *Yen Ying* was very successful in his career, no misfortune whatever being recorded of him, I would suggest to alter 晏子 into 顏子, abbreviated for 顏回 *Yen Hui*, the name of the ill-fated disciple of *Confucius*, whose misfortune, his untimely death, is mentioned above p. 266 and elsewhere.

⁴ See above p. 316.

⁵ In addition to good luck, according to our author, he who seeks employment requires a contingency, he must find some one who appreciates him.

good fortune, whereas it is bad fortune, if an innocent man be arrested. He who after a short incarceration obtains his release, has a propitious destiny and thriving luck so, that the misfortune of an untimely end cannot affect him.

Now for the meaning of *incident*, which will be illustrated by the service offered to a sovereign. Provided that somebody serve the sovereign in the proper way, that the latter appreciate his words, and afterwards employ him, this is a lucky incident. Conversely, if the prince disprove of the man's ways so, that he dismisses him, and sends him away, this is an unlucky incident. Should a man after a short period of disgrace still get an appointment through the recommendation of a higher official, he owes it to his good destiny and thriving luck, which do not allow that the harm caused by an unlucky incident keeps on for long.

Contingencies and chance either tally with destiny and luck or disagree with them. To hit on good chances, and thus reach the goal, or to meet with bad ones, and be ruined, is tallying with destiny and luck. To fall off in mid-career, without completing what is to come, good being suddenly turned into evil, this is contrary to fate and luck. In this world men's dispositions and destinies are auspicious or unfavourable, their happiness and misfortune flourish or decline. All depends on contingencies. According to the chances they have, they either live or die. But those who accomplish all their good or bad deeds, and obtain all their heart's desires, are few.

CHAPTER IX.

On Destiny and Fortune (*Ming-hu*).

Man's success as well as his troubles depend upon destiny. It determines his life and his death, and the length of his span, and it likewise provides for his rank and his wealth. From the princes and dukes downwards to the commoners, and from the sages and worthies down to the illiterate people, all those who have a head and eyes, and blood in their veins, each and every one possess their own destiny. If any one is to become poor and miserable, he will be involved in misfortunes and disasters, even though he passes through wealth and honour, whereas he for whom wealth and honour are in store, meets with happiness and bliss even in the midst of penury and misery. Therefore, whoever is predestinated for great things, rises by himself from his humble position, while another whose fate is misery, falls down from his high sphere.

Thus it seems, as if the gods lent their help to the wealthy and the great folks, and as if the mishap of the poor and low class people were the work of the demons. When future grandees study with others, they alone reach the goal,¹ and after having taken office, they alone are promoted from among their colleagues. What the future rich men strive for with other competitors, they alone obtain, and what they do conjointly, they alone complete. With poor and low people it is just the reverse. They fail in their studies, fail to be promoted, and fail to complete what they have begun. They make themselves guilty, suffer punishment, fall sick, die, and perish. The loss of wealth and honour means poverty and meanness.

Consequently, there is no guarantee whatever that men of high endowments and excellent conduct will in any case attain to wealth and honour, and we must not imagine that others whose knowledge is very limited, and whose virtue is but small, are therefore doomed to poverty and misery. Sometimes, men of great

¹ Passing the examinations, which is mere luck.

talents and excellent conduct have a bad fate, which cripples them, and keeps them down, and people with scanty knowledge and small virtue may have such a propitious fate, that they soar up and take a brilliant flight.

Wisdom and dullness, pure and mean conduct under given circumstances are character and natural gifts; high and low rank in the official career, and wealth and poverty in business depend on destiny and time. Destiny is not amenable to coercion, or time to compulsion. The knowing, therefore, leave every thing to Heaven, placid, serene, and equanimous even in case their poverty or misery should be changed into wealth and honour.

When in digging a creek or cutting firewood a special energy be shown, or great strength be displayed, then by dint of digging the creek will be deepened, and by dint of hewing much wood will be cut down. Even people without a fate would thus obtain their ends, how then would poverty and meanness, disasters and dangers come in? Perhaps heavy showers might interfere with the completion of the creek, or the wood-cutter might fall in with a tiger, before he had gathered much wood. The low rank of an official and the unprofitableness of a business are like the showers interrupting the digging of a creek, and like the tiger met by the wood-cutter.

Perhaps able men find no occasion to use their talents, and the wise cannot practise their wisdom, or they use their talents, but have no success, and practise their principles, but do not accomplish what they had in view. Though being as gifted and as wise as *Confucius*, it may happen that they never come to the front. The world seeing their high moral standard will ask, "How is it that these sort of worthies and wise men do not become exalted?," and admiring their deep thoughts, they will say, "Why do men of such a wonderful intellect not become rich?"

Rank and wealth depend upon fate, happiness and fortune are not connected with wisdom and intelligence. Therefore it is said that wealth cannot be acquired by calculations, nor rank be secured by talents. Profound philosophy does not procure riches, and the highest accomplishments do not win an official post. Those who carry silver in their bosoms and wear pendants of red jewels, are not necessarily a *Chi*¹ or a *Hsieh*² in talent, and those who amass gold or heap up precious stones, must not be a *Chu* of

¹ The god of cereals (cf. p. 310).

² The wise minister of *Shun* (cf. chap. XXXIX).

*T'ao*¹ in wisdom. Not seldom simpletons are in possession of a thousand *chün*, and blockheads are made governors of a city. Officers may show the same ability in their administration, their different rank is the result of their fate, and in doing business people may display the same knowledge, their different wealth is the outcome of their fortune. It is fortune which determines wealth and poverty, through knowledge one does neither thrive nor perish, and it is destiny that fixes one's high or low position, through talents one does not advance or fail in one's career.

King *Ch'êng*'s² ability did not equal that of the Duke of *Chou*, and Duke *Huan*'s³ intelligence fell short of that of *Kuan Chung*. Nevertheless *Ch'êng* and *Huan* were endowed with the most glorious fate, whereas the Duke of *Chou* and *Kuan Chung* received inferior appointments. In ancient times, princes very seldom did not learn from their ministers. Possessing an extensive knowledge the latter would, as a rule, act as their fathers and instructors. In spite of this unsufficiency, the princes would take the place of sovereigns, and their ministers with all their accomplishments had to serve as their menials. That shows that rank depends upon destiny, and not on intelligence, and that wealth is good fortune, and has nothing to do with mental faculties.

Most people discussing these questions fancy that men of genius ought to be made generals and ministers, and that less gifted persons should become peasants and traders. Observing that scholars of great abilities are not called to office, they are surprised, and reproach them with incompetency for practical business, and likewise they wonder at other scholars, who have a turn of mind for the practical (but do not get on), and imagine that they must be too weak in theory. As a matter of fact, they are not aware that, though a person may be most admirable either in theory or in practice, it is merely destiny that governs his official status and his emoluments. When clever men undertake something at a lucky and propitious time, and happiness survenes, then people will call them clever, whereas, when they witness a decline, and the arrival of misfortune, they regard them as stupid. They do not know a lucky and inauspicious fate, or a thriving and declining fortune.

¹ This was the name assumed by the famous minister of the *Yüeh* State *Fan Li*, when, having retired from public life, he lived incognito in *Ch'i*. Under this name he amassed a large fortune so, that *T'ao Chu Kung* has become a synonym for a "millionaire." (Cf. *Giles, Bibl. Dict.* N. 540.)

² King *Ch'êng* of the *Chou* dynasty (cf. chap. XL).

³ *Huan*, duke of *Ch'i* (cf. p. 356).

*Po Kuei*¹ and *Tse Kung*² made a fortune by the transport of wares, and had heaps of gold and jewels. People spoke of their excellent methods and their great learning. *Chu Fu Yen*³ was despised and slighted in *Ch'i*, which would have none of him. He went to the imperial palace, and presented a memorial, whereupon he was employed by the *Han*, and rose in office as high as a minister of State. *Hsü Yüeh* of *Chao* also sent up a memorial, when he was together with *Yen Chang*. His Majesty was pleased with his words, and appointed him secretary of a board. People praise the talents of *Chu Fu Yen* and the skill of *Hsü Yüeh*, but they are mistaken.

When literati are able to comment upon one classic, in which they have become well versed in the capital, as lucidly as *Kuang Chih Kuei* and as thoroughly as *Chao Tse Tu*, who passed the first and the second examinations at the first trial, and immediately were promoted to the rank of a secretary of a ministry and of an academician, people believe that they have obtained this by their profound knowledge of the classics and their genius, which is wrong.

In the case of able speakers⁴ such as *Fan Sui*,⁵ who in *Ch'in* was ennobled as a Marquis of *Ying*, and of *T'sai Tse*⁶ who after he had spoken to *Fan Sui*, was appointed alien minister,⁷ they pretend that these happy results were brought about by the excellence of *Fan Sui* and *T'sai Tse*, but that is erroneous. All the above-mentioned persons were predestinated for opulence and nobility, and it was just the proper time for these lucky events to happen.

Confucius said, "Life and death depend on Destiny, wealth and honour come from Heaven."⁸ Duke *P'ing* of *Lu* wished to see *Mencius*, but his minion *Tsang T'sang* slandered *Mencius*, and dissuaded him. *Mencius* said, "It is Heaven."⁹ *Confucius*, a sage,

¹ A keen business man, who flourished under the Marquis *Wên* of *Wei* in the 5th cent. B.C.

² A disciple of *Confucius*, who became very rich.

³ *Chu Fu Yen* lived in the 2nd cent. B.C. He was an enemy of *Tung Chung Shu* (cf. p. 264).

⁴ Who could explain a book, and solve knotty questions in the presence of the sovereign.

⁵ Cf. p. 295.

⁶ Cf. chap. XXIV.

⁷ Because *T'sai Tse* was not a native of *Ch'in*, but of *Yen*. King *Ch'ao* of *Ch'in* (305-250 B.C.) made him his minister on the recommendation of *Fan Sui*.

⁸ Cf. p. 316.

⁹ See chap. XXXIV.

and *Mencius*, a worthy, exhorting people to conform to the right principles, did not confound truth and untruth. Since they spoke of destiny, it is evident that there is a destiny. *Huai Nan Tse* says in his work, "Benevolence and meanness depend upon time, not on conduct, and profit and loss are brought about by fate, not by knowledge." And *Chia Yi*¹ states, "With Heaven one cannot fix a time, and with *Tao* one cannot lay plans. Early and late are predetermined by destiny. How could the time be known?"

When *Kao Tsu* fought against *Ch'ing Pu*,² he was hit by a stray arrow. His illness being very serious, the Empress *Lü Hou* consulted an able physician. This doctor said that the disease could be cured, but *Kao Tsu* abused him saying, "I, a simple citizen, have with my sword of three feet conquered the world. Was that not Heaven's decree? Destiny depends on Heaven. Even a *Pien Ch'ieh*³ would be no use."⁴ When *Han Hsin*⁵ spoke with the emperor on military things, he said to *Kao Tsu*, "The heavenly appointment, of which Your Majesty speaks, cannot be won by skill or force."

*Yang Tse Yün*⁶ teaches that to meet with what one desires, or not to meet with it, is fate, and the *Grand Annalist* asserts that wealth and honour do not exclude poverty and meanness, and that the latter do not exclude wealth and honour. That means that opulence and nobility may turn into indigence and humbleness, and that indigence and humbleness may be changed into opulence and nobility. Rich and noble persons do not desire poverty and misery, but poverty and misery may come of themselves, and poor and humble fellows may not strive for wealth and honour, yet wealth and honour fall to their sort spontaneously.

When in spring or summer people die in prison, and when in autumn and winter they wear an air of prosperity,⁷ this is not the result of their works. The sun rises in the morning, and sets in the evening, not because people wish it, for the principle of Heaven is spontaneity. The King of *Tai*⁸ arrived from *Tai*, and

¹ A scholar of the 2nd cent., who wrote the *Hsin-shu* and some poetry.

² The king of *Huai-nan*, who had revolted.

³ A celebrated physician.

⁴ The passage is quoted from the *Shi-chi*, chap. 8 (*Chavannes, Mém. Hist.* Vol. II, p. 400).

⁵ One of the Three Heroes who helped *Han Kao Tsu* to win the throne.

⁶ Cf. p. 304.

⁷ According to Chinese customs executions of criminals take place in autumn.

⁸ The fifth son of the emperor *Kao Tsu*. The empress *Lü hou* wished to leave the empire to one of the *Lü* princes, her own kinsmen.

became the Emperor *Wên Tî*,¹ *Chou Ya Fu*,² an illegitimate son, was made Marquis of *Tiao*. At first, the King of *Tai* was not heir-apparent, and *Chou Ya Fu* was not the legitimate son, but they encountered the proper time, and fell in with the right moment, which led to their elevation.

In case a person predestinated for poverty, acquires wealth by his exertions and his energy, he dies, when he has made a fortune, and should another doomed to humility win honours by his talents and abilities, he will be dismissed, when he has made himself a position. They win wealth and honour by their energy and their genius, but are unable to keep in possession of fate and luck, just as a vessel holds but a certain quantity, and as a hand lifts but a certain weight. If a vessel holds just one pint, then one pint exactly fills it, but, as soon as there is more than one pint, it flows over. Provided that a hand can just lift one *chün*,³ then it balances one *chün*, but, when one *chün* is exceeded, he who lifts it up, tumbles and falls.

Former generations knew the truth, therefore they ascribed every thing to destiny, and such is destiny indeed. Those who trust in destiny, can live in retirement and await their time. They need not exhaust their vitality, or harass their bodies, hunting after it—for it is like pearls and jewels, concealed in lakes and mountains. Heaven's fate is difficult to know. People are unable to find it out. Although their fate be propitious, they have no confidence in it, and therefore seek it. If they understood it, they would be aware that, though fleeing wealth and shunning honour, at length they cannot get rid of it.

Thus they presume that force overcomes poverty, and that diligence vanquishes misfortune. They exert themselves, and do their utmost to acquire wealth, and they cultivate their faculties, and purify their conduct to win honour. But neglecting the proper time, and acting in a wrong way, they will never obtain the wealth and honour they crave for. Even though they admit the existence of fate, they imagine that it must be sought.

He who is convinced that fate cannot be sought, maintains that it must come of its own accord. One obtains it of itself without any alien assistance, it is completed without any work, and it arrives spontaneously without any cooperation on the part of the recipient. The nerves and sinews of those who are to be

¹ 179–157 B.C.

² Chief minister of *Han Wên Tî* (cf. chap. XXIV).

³ 30 catties.

rich, become strong of themselves, and those who are to have rank and titles, get a fine intellect spontaneously, just as in a thousand Li horse¹ the head, the eyes, the feet, and the hoofs all suit together.

That fate, if sought, cannot be obtained, does not mean that it can be won, if not affected. Men of great knowledge need not seek honour, for it comes of its own accord, and the active and energetic need not seek wealth, for it falls to them spontaneously. The happiness of wealth and honour cannot be attracted by any efforts, nor can the unhappiness of poverty and humbleness be simply avoided. Consequently, the fate of wealth and honour is obtained without any effort. Those who believe in fate will say they know that luck requires no seeking. When the heavenly fate is particularly lucky, it is obtained spontaneously without an effort, whereas, when it is unpropitious, all endeavours are of no help against it.

As creatures are born not because they have wished it, so men become exalted without having struggled for it. Human character is such, that some people are good of themselves without instruction, and that others never become good in spite of instruction. The heavenly nature is like fate. King Yi of Yüeh² escaped into the mountains, earnestly desiring not to become king, and wishing to find a substitute. But the people of Yüeh smoked his den so, that at last he could not escape, and ascended the throne by force. By Heaven's fate it had to be so. Though fleeing and running away from it, he could not avoid it at last. Thus he spontaneously obtained the honour which he had not sought.

¹ A swift horse supposed to make a thousand Li in one day.

² He was assassinated by his younger brother in 376 B.C. (*Chavannes, Mémoires Hist.* Vol. IV, p. 433, Note 5).

CHAPTER X.

On Chance and Luck (*Hsing-ou*).

In their doings men may be clever or stupid, but with regard to the happiness or unhappiness, which fall to their share, they are either lucky or unlucky. Their works are good or evil, but, whether they meet with rewards or punishment, depends on their good or bad fortune. If several people suffer an armed attack at the same time, those who find a hiding place, are not wounded, and if some persons are overtaken by frost on the same day, those who obtain shelter, suffer no injury. It does not follow that the wounded or injured are wicked, or that those who found a hiding place or a shelter, are meritorious. To find a refuge or shelter is good luck, to be wounded or injured is bad luck. There are many who would be pleased to give proofs of their loyalty, but out of these some are rewarded, some punished; many would fain benefit their country, but only some are trusted by their sovereign, the others he suspects. Those whom he rewards and confides in, are not necessarily trustworthy, nor are those whom he punishes and mistrusts, of necessity traitors. Reward and trust is good fortune, punishment and suspicion, bad.

From among the seventy odd pupils of *Confucius*, *Yen Hui* died in early youth. *Confucius* said, "Unluckily his span was short, therefore he died." If a short life be spoken of as unlucky, then longevity must be a matter of luck, and a short life, something unlucky. He who walks in the footsteps of sages and worthies, and expounds the doctrines of kindness and justice, ought to enjoy bliss and happiness. However, *Po Nü*¹ fell sick, and did not fare much better than *Yen Hui*; they were both unlucky.

Mole-crickets and ants creep on the ground. If man lifts his foot, and walks on them, the crickets and ants crushed by his feet die at once, whereas those which are untouched continue alive and unhurt. Wild grass is consumed by fire kindled by the friction of cart-wheels. People are fond of the grass which remained unburnt, and commonly call it "lucky grass." Nevertheless, that an insect has not been trodden upon, or some grass not been reached by

¹ Another disciple of *Confucius*. On his sickness cf. *Analecta* VI, 8 and p. 345.

the fire, is not yet a proof of their excellence. The movement of the feet, and the spread of the fire are merely accidental.

The same reasoning holds good for the breaking out of ulcers. When the free circulation of humours is stopped, they coagulate, and form a boil; as it begins to run, it becomes a sore:—the blood comes out, and matter is discharged. Are those pores, where the ulcer breaks through, better than others? No, only the working of the good constitution has been checked in some places.

When the spider has woven its web, some of the flying insects pass it unharmed, others are caught; when the hunter has spread his nets, some of the beasts stirred up come to bay, the others escape. In the fishing nets thrown into rivers and lakes many fish are pulled out, others get away. It happens that robbers and the like, guilty of the worst crimes, are never found out, whereas people who have committed a small offence to be atoned for by a fine only, are immediately discovered. Thus, general calamities affect people differently. Such as are unlucky die of the shock, and the lives of the fortunate are spared. Unlucky means not favoured by circumstances. *Confucius* said:—"Man's life must be upright. A life without it is based on good fortune only."¹ Accordingly, those who on a smooth road meet with accidents, have bad luck.

Should anybody standing at the foot of a high wall be crushed by its fall, or, while walking on a river bank full of crevices, be buried by the earth's collapsing under his feet, such a one would simply have met with an accident, that is to say would have been unlucky.

The city gate of the capital of *Lu* was in a state of decay since a long time, and about to tumble down. When *Confucius* passed it, he hurried up, and quickened his pace. His attendants said to him:—"It has been like this ever so long." *Confucius* replied saying, "Its having so long remained so is just what displeases me." *Confucius* was precautionous in the extreme; had the gate fallen down, just when he passed it, one might speak of him as unlucky. *Confucius* said, "Superior men may have no luck, but there are none who have luck. Low people often have luck, and there are none quite devoid of luck,"² and further:—"The superior man keeps

¹ *Analec*t VI, 17.

² The meaning is that the successes of superior men are due to their own excellence, not to mere chance, but that they are often visited with misfortune. With common people it is different. Their happiness is never their own work, but luck, which often favours them.

in safe places, thus awaiting his destiny, the ordinary man courts dangers, relying on favourable circumstances."¹ Impostors like *Hung Ju*, and *Chieh Ju*,² though possessed of no virtue or ability, were nevertheless admired for their beauty; unworthy of love, they found favour, and unfit to associate with, they were chosen as companions. According to right and reason this ought not to be. Therefore, the Grand Annalist devotes a chapter to them.³ Bad characters who in a similar way, though perverting all moral principles, are honoured, and held in high esteem, are by a common name called adventurers.

If a man devoid of virtue receives favours, it amounts to the same, as if another without any fault of his own meets with misfortune. All creatures originally endowed with vitality become partly men, partly beasts, or birds. Of human beings, men though they be one and all, some are honoured, others despised, some are rich, others poor. The rich man may hoard up heaps of gold, whereas a poor fellow is compelled to beg for his food. A nobleman will perhaps rise to the rank of a marquis, whilst the low born sinks into a state of slavery. It is not, because Heaven has given them different qualities.

Man's natural disposition may be kind or mean; yet even if the conduct of some persons be equally honest and virtuous, happiness and misfortune are not equally divided among them, and although they practise benevolence and justice in the same way, success and failure are not the same. *Wên* of *Ch'in*⁴ sought to acquire knowledge and virtue, and *Yen* of *Hsü*⁵ acted with benevolence and justice; the former was rewarded, the latter utterly ruined. A man of *Lu*⁶ having avenged his father, remained quietly where he was, and did not flee. The pursuers let him off. *Niu Ch'üeh* was abducted by robbers; he endured it fearlessly and with equanimity, but the robbers killed him. Now, knowledge and virtue are about the same as benevolence and justice, and not running away as much as fearlessness, nevertheless Duke *Wên* and the man of *Lu* were happy, and King *Yen*⁷ and *Niu Ch'üeh*, unhappy, the

¹ *Chung-yung* (Doctrine of the Mean) chap. XV.

² Two minions of the emperors *Han Kuo Tsu* (206-194 B.C.) and *Hui Ti* (194-187).

³ *Shi-chi* chap. 125.

⁴ An old State in modern *Shansi*, where the Marquis *Wên* reigned from 779-744 B.C.

⁵ The name of a State, whose lords were viscounts, in modern *Anhui*.

⁶ An old feudal State in *Shantung*.

⁷ Higher titles used to be given to those feudal princes than they were entitled to.

one had good luck, the others bad. The Duke of *Han, Chao*, while drunk fell asleep, and would have caught cold but for the master of caps, who covered him with a cloak. When the duke became aware of it, he made inquiries, and learnt that the master of caps had shown him this mark of his affection, yet he punished him for having transgressed his proper duties. A lackey in *Wei* perceiving that the charioteer was driving wrong, shouted from behind towards the chariot with a view to preserving it from danger, but was not called to account. The lackey when shouting towards the chariot, and the master of the caps when spreading the cloak, had the same intentions. The one was afraid that his master might catch cold, the other that his prince would be in danger. Both followed the impulses of goodness and kindheartedness, but the man in *Han* was punished, the other in *Wei*, considered a faithful servant. The lackey had good fortune, the master of the caps not.

The same principle applies to things as well as to man. Bamboos several tenths of feet in height, and trees measuring some yards in circumference are cut down by artisans for use. Some are worked into tools, and carried here and there, others are not taken as material, and neglected. The artisans are not biased in favour of some, or prejudiced against others, but knives and adzes cut down the wood, as it were, by chance.

Grain, when steamed, becomes food; out of cooked grain wine is distilled. Distilled wine has different flavours, it may be sweet or bitter. Cooked food tastes differently, being either hard or soft. The cook and the distiller while at work have not different intentions, but the movements of hands and fingers are subject to chance. Well done food is kept in different baskets, and sweet wine is filled in various vessels. Supposing an insect drops into such a vessel, then the wine is spilled, and not drunk; should a mouse contaminate a basket, the food is thrown away, and not eaten.

The various plants are all good for something. Those which happen to be plucked by a physician, become medicine, others are left in the dried-up ravines, and burnt as fuel. So with metals:—some are wrought into swords and halberds, some into spears and hoes; so with wood:—some is shaped into the beams of a palace, some into the pillars of a bridge. The same with fire:—it may have to light a candle, or to burn dry grass; the same with earth:—some builds up halls and mansions, some serves as plaster for porches, and with water, which may be used for cleansing tripods and cauldrons as well as for washing filthy things.

All things, whether good or bad, are used by man. If one can be sorry for those things, which in this respect have no luck and no chance, living creatures are still much more to be pitied.

Shun was a sage, and ought to have obtained perfect peace and happiness in life. But he had a blockhead for a father and a silly mother, and his brother was arrogant and brutal. They disliked him, the faultless, and punished him, although he did no wrong. His was extremely bad luck. *Confucius* was inferior to *Shun*. He never owned a foot of land in his life, but restlessly wandered about, seeking employment. His traces were obliterated,¹ and his food cut off.² In spite of their being sages these two personages were visited with bad luck and bad chance. *Shun* still happened to take over the empire, which *Yao* resigned to him, but *Confucius* died in *Chüeh-li*. If even with the qualities of a sage one has no luck, we cannot be surprised to find much bad luck and misfortune among ordinary men.

¹ *Chuang Tse* XIV, 25v. (*T'ien-yün*) informs us that the traces of *Confucius* were obliterated in *Wei*. *Confucius* spent there many years of his life, but without gaining any influence on its prince, and therefore left no trace.

² When *Confucius* was travelling from the *Ch'ên* State to *T'sai*, his provisions became exhausted, and *Confucius* with his followers had to suffer hunger. *Analects* XV, 1. *Ch'ên* and *T'sai* were situated in south-eastern *Honan*.

CHAPTER XI.

Wrong Notions about Happiness (*Fu-hsü*).

People universally believe that he who does good, meets with happiness, and that the evil-doers are visited with misfortune. That Heaven sends down happiness or misfortune in response to man's doings. That the rewards graciously given by the sovereigns to the virtuous, are visible, whereas the requital of Heaven and Earth is not always apparent. There is nobody, high or low, clever or imbecile, who would disagree with this view. Only because people see such deeds recorded in books, and witness that sometimes the good really become happy, they come to believe this, and take it as self-evident. Sometimes also sages and wise men, with a view to inducing people to do good, do not hesitate to assert that it must be so, thus showing that virtue gets its reward. Or those who hold this view, have themselves experienced that felicity arrived at a certain juncture. A thorough investigation, however, will convince us that happiness is not given by Heaven as a favour.

King *Hui* of *Ch'u*,¹ when eating salad, found a leech upon his plate, and forthwith swallowed it. He thereupon felt a pain in his stomach, and could eat nothing. On his premier asking him, how he had got this disease, he replied:—"Eating salad, I found a leech. I thought that, if I scolded those responsible for it, but did not punish them, I would disregard the law, and not keep up my dignity. Therefore, I could not allow my subjects to get wind of the matter. Had I, on the other hand, reproved and chastised the defaulters, strict law would have required the death of all the cooks and butlers. To that I could not make up my mind. Fearing, lest my attendants should perceive the leech, I promptly swallowed it."

The premier rose from his seat, bowed twice, and congratulated the king, saying, "I have been told that Heaven is impartial, and that virtue alone is of any avail. You have benevolence and virtue, for which Heaven will reward you. Your sickness will do you no great harm."

¹ 487-430 B.C.

The same evening, when the king withdrew, the leech came out, and an ailment of the heart and stomach of which he had been suffering for a long while, was cured at the same time. Could not this be considered an evidence of Heaven's partiality for virtue?—No. This is idle talk.

If King *Hui* swallowed the leech, he was far from being what a sovereign should be, and for unbecoming deeds Heaven does not give marks of its favour. King *Hui* could not bear to reproach the guilty with the leech for fear, lest his cooks and butlers should all have to suffer death according to law. A ruler of a State can mete out rewards and punishments at pleasure, and pardoning is a prerogative of his. Had King *Hui* reprimanded all for the leech found in his salad, the cooks and butlers would have had to submit to law, but afterwards the king was at liberty not to allow that the lives of men were taken merely for a culinary offence. Thus to forgive, and to remit the penalty, would have been an act of great mercy. If the cooks had received their punishment, but were not put to death, they would have completely changed for the future. The king condoning a small offence, and sparing the lives of the poor devils, would have felt all right, and not been sick. But he did nothing of that sort. He ate perforce something obnoxious to his health. Allowing his butlers to remain ignorant of their fault, he lost his royal dignity, because he did not repress their bad conduct. This was objectionable in the first place.

If cooks and butlers in preparing a dish do not make it sweet or sour enough, or if an atom of dust no bigger than a louse, hardly perceptible or visible to the eye, falls into the salad, if in such a case a sovereign in fixing a penalty takes into consideration the mind of the offender, and therefore abstains from divulging his fault, one may well speak of clemency. Now, a leech is an inch or more long and $\frac{1}{10}$ of an inch or more broad. In a salad a one-eyed man must see it. The servants of the king showed an utter want of respect, taking no care to cleanse the salad. Theirs was a most serious offence. For King *Hui* not to reprimand them was a second mistake.

In a salad there must be no leech. If so, one does not eat it, but throws it to the ground. Provided one is anxious, lest the attendants should discover it, he may hide it in his bosom. Thus the leech can escape observation. Why must one eat it *côte-que-côte*? If something uneatable is by inadvertence in a salad so, that it can be concealed, to eat it by force is a third mistake.

If Heaven had rewarded an unbecoming act, an unworthy person would have been the recipient of Heaven's grace. The inability to reprove for the sake of a leech is, in the eyes of the world, something very excellent. Now, there is many an excellent man, whose deeds are similar to the swallowing of a leech. If for swallowing a leech Heaven grants liberation from sickness, excellent men must always be without ailings. The virtue of this kind of men is, however, small only and not to be compared with the perfect character of the true sages and their guileless demeanour. There are many sages who would push their kindness of heart so far as to put up with human faults. Yet the Emperor *Wu Wang* was of a weak health, and *Confucius* seriously ill. Why has Heaven been so inconsistent in the distribution of its favour?

It may be that after King *Hui* had swallowed the leech, it came out again in a natural way of itself. Whenever anybody eats a living thing, it will inevitably die. The stomach is hot inside. When the leech is gulped down, it does not die instantaneously, but owing to the high temperature of the stomach it begins to move. Hence the pain in the stomach. After a short while, the leech dies, and the pain in the stomach ceases also.

It is in the nature of leeches to suck blood. King *Hui's* heart and bowel complaint was probably nothing but a constipation of blood. Therefore this constipation was cured along with the death of the blood-sucking animal, just as a man suffering from the skin disease known as "rat" can be cured by eating a cat, because it is natural to cats to eat rats. The various things overcome one another. Remedies and antidotes are given on the same principal. Therefore it cannot be a matter for surprise that by eating a leech a disease should be removed. Living things, when eaten, will die. Dead, they invariably come out in a natural way. Consequently, the re-appearance of the leech cannot be an act of special grace.

The premier seeing the kindheartedness of King *Hui* and knowing that the leech after entering the stomach must come forth again, when dead, therefore bowed twice, and congratulated the king upon his not being injured by his disease. He thereby showed his power of forethought, and pleased his sovereign. His utterance is in the same style as that of *Tse Wei*,¹ who said that a star

¹ Astrologer at the court of Duke *Ching* of *Sung* (515-451 B.C.) who venerated him like a god.

would shift its place,¹ and of the "Great Diviner,"² who asserted that the earth was going to move.

A family in *Sung* had for three generations never swerved from the path of virtue. Without any apparent reason a black cow belonging to this family dropped a white calf. *Confucius* was asked, and said that it was a lucky omen, and that the calf ought to be sacrificed to the spirits, which was done accordingly. After one year, the father of the family became blind without a reason. The cow then produced a white calf a second time. The father sent his son to ask *Confucius*, who replied that it was a propitious portent, and that the animal must be immolated, which was done again. After a year, the son lost his eye-sight, nobody knew why. Subsequently, *Ch'u* attacked *Sung*, and besieged its capital. At that time the besieged were in such a distress, that they exchanged their sons, and ate them, breaking their bones, which they used as firewood.³ It was but for their blindness that father and son were not called upon to mount guard on the city wall. When the enemy's army raised the siege, father and son could see again. This is believed to be a proof of how the spirits requited great deserts, but it is idle talk:—

If father and son of that family in *Sung* did so much good, that the spirits rewarded them, why must they first make them blind, and afterwards restore their sight? Could they not protect them, if they had not been blind and always seeing? Being unable to help men, if not blind, the spirits would also be powerless to protect the blind.

Had the two commanders of *Sung* and *Ch'u* made such a furious onslaught, that the weapons were blunted, the dead bodies covered with blood, the warriors captivated, or killed never to come back, then blindness might have afforded an excuse for not going to the front, and that might have been construed as a divine protection. But before the armies of *Sung* and *Ch'u* came to blows, *Hua Yuan* and *Tse Fan*⁴ made a covenant, and went back. The two forces returned home unscathed, and the blades of the swords, and the points of the arrows were not blunted by use. The duty

¹ The planet Mars (cf. p. 307).

² The "Great Diviner" of *Ch'i*, on whom vid. p. 292.

³ This fact is mentioned in the *Shi-chi* chap. 38, p. 14v. The siege took place from 595–594 B.C. The whole story seems to be a quotation from *Lieh Tse* VIII, 6v. or from *L'uni Nan Tse* XVIII, 6 who narrate it with almost the same words.

⁴ *Hua Yuan* was the general of *Sung*, *Tse Fan* that of *Ch'u*. Both armies being equally exhausted by famine, the siege was raised.

of mounting the city wall did not entail death, consequently the two good men could not have obtained the divine protection, while this duty was being performed. In case they had not been blind at that time, they would not have died either. The blind and the not blind all got off. What benefit did those good men derive then from their blindness, for which the spirits were responsible?¹

Were the families of the blind alone well off, when the State of *Sung* was short of provisions? All had to exchange their sons with the families which mounted guard on the wall, and they split their bones. If in such straits such good people alone were still blind and unable to see, the spirits in giving their aid have failed to discriminate justly between the good and the wicked.

Father and son had probably been blinded by exposure to cold wind, a mere chance. When the siege was over, they owed their cure to chance also. The world knowing that they had done good works, that they had offered two white calves in sacrifice, that during the war between *Sung* and *Ch'u* they alone had not mounted the wall, and that after the siege they regained their sight, thought this to be the recompense of virtue, and the protection granted by the spirits.

When the minister of *Ch'u*, *Sun Shu Ao*² was a boy, he beheld a two-headed snake, which he killed and buried. He then went home, and cried before his mother. She asked him, what was the matter. He replied:—"I have heard say that he who sees a two-headed snake must die. Now, when I went out, I saw a two-headed snake. I am afraid that I must leave you and die, hence my tears." Upon his mother inquiring, where the snake was now, he rejoined:—"For fear lest others should see it later, I have killed it outright, and buried it."

The mother said:—"I have heard that Heaven will recompense hidden virtue. You are certainly not going to die, for Heaven must reward you." And, in fact, *Sun Shu Ao* did not die, but, later on, became prime minister of *Ch'u*. For interring one snake he received two favours. This makes it clear that Heaven rewards good actions.

¹ According to *Lieh Tse* and *Huai Nan Tse* the two blind men were, in fact, saved from death by their blindness. *Lieh Tse loc. cit.* adds that over half of the defenders of the city wall were killed, and *Huai Nan Tse* says that all except the two blind men were massacred by the besiegers. *Wang K'ung* follows the *Shi-chi* in his narrative of the salvation of the city.

² 6th cent. B.C.

No, it is idle talk. That he who sees a two-headed snake, must die, is a common superstition, and that Heaven gives happiness as a reward for hidden virtue, a common prejudice. *Sun Shu Ao*, convinced of the superstition, buried the snake, and his mother, addicted to the prejudice, firmly relied on the heavenly retaliation. This would amount to nothing else than that life and death were not depending on fate, but on the death of a snake.

*T'ien Wên*¹ of *Ch'i*, Prince of *Mêng Ch'ang*, was born on the 5th day of the 5th moon.² His father *T'ien Ying* expostulated with his mother saying, why do you rear him? She replied:—"Why do you not wish to rear a fifth month child?" *T'ien Ying* said:—"A fifth month son will become as high as a door, and kill both his father and mother." She rejoined:—"Does the human fate depend on Heaven or on doors? If on Heaven, you have nothing to complain of; if on a door, he must become as high as a door. Who ever attained to that?"³

Later on, *T'ien Wên* grew as high as a door, but *T'ien Ying* did not die. Thus the apprehension to rear a child in the fifth month proved unfounded. The disgust at the sight of a two-headed snake is like the repugnance to rear a child of the fifth month. Since the father of such a child did not die, it follows that a two-headed snake cannot bring misfortune either.

From this point of view, he who sees a two-headed snake, does not die, as a matter of course, but not on account of having buried a snake. If for interring one snake one receives two favours, how many must one obtain for ten snakes? *Sun Shu Ao* by burying a snake, lest other persons should look at it, showed an excellent character. The works of excellent men do not merely consist in burying snakes. *Sun Shu Ao* may have accomplished many other meritorious acts, before he buried the snake. Endowed with a good nature by Heaven, people do good under all circumstances. Such well deserving persons ought to see propitious things, instead of that he unexpectedly falls in with a snake that kills man. Was perhaps *Sun Shu Ao* a wicked man, before he beheld the snake, and did Heaven intend to kill him, but condoned his guilt, and spared his life upon seeing him burying the snake?

¹ Died 279 B.C.

² This day is still now regarded as very unlucky in many respects, although it be the Great Summer Festival or the Dragon Boat Festival. On the reasons cf. *De Groot, Les Fêtes annuelles à Émoui*. Vol. I, p. 320.

³ A quotation from the *Shi-chi*, chap. 75, p. 2v.

A stone is hard from the time of its formation, a fragrant flower has its perfume from the time, when it came out. If it be said that *Sun Shu Ao's* virtue became manifest, when he buried the snake, then he would not have received it from Heaven at his birth.

The Confucianist *Tung Wu Hsin* and the Mèhist *Ch'an Tse*¹ met, and spoke about *Tao*. *Ch'an Tse* extolled the Mèhist theory of the help of the spirits,² and as an instance adduced duke *Mu* of *Ch'in*. His excellent qualities were so brilliant that God granted him an age of ninety years.³

Ch'an Tse gets into trouble with *Yao* and *Shun*, who were not favoured with a long life, and *Chieh* and *Chou*, who did not die young. *Yao*, *Shun*, *Chieh*, and *Chou* belong to remote antiquity, but in modern times likewise duke *Mu* of *Ch'in*⁴ and duke *Wên* of *Chin*⁵ are difficult to account for.

The posthumous name expresses man's actions. What he has done during his life-time, appears in his posthumous title. *Mu* is an expression for error and disorder,⁶ *Wên* means virtue and goodness. Did Heaven reward error and disorder with long years, and take the life of him who practised virtue and benevolence?

The reign of Duke *Mu* did not surpass that of Duke *Wên* of *Chin*, and the latter's posthumous title was better than that of Duke *Mu*. But Heaven did not extend *Wên* of *Chin's* life, he only granted longer years to Duke *Mu*.⁷ Thus the retribution

¹ A scholar of the *Han* time.

² Demons and spirits who reward the virtuous, and punish the perverse, play an important part in the doctrine of *Mé Ti*. (Cf. *Faber, Micus*, Elberfeld 1877, p. 91.)

³ The parallel passage in chap. XXVII speaks of nineteen extra years, with which the Duke was rewarded.

⁴ 658-619 B.C.

⁵ 634-626 B.C.

⁶ The *Mu* in the Duke of *Ch'in's* name = 穆 does not mean: - error and disorder, it signifies: - majestic, grand, admirable. But this *Mu* is often replaced by the character 繆, which has the bad meaning given by *Wang Chung*. I presume that in the original text of the *Lun-hêng* the latter character was used, whereas we now read the other. In the parallel passage chap. XXVII 繆公 is actually written, and so it is in the *Shi-chi* chap. 5, p. 9v. et seq.

⁷ The *Shi-chi* knows nothing of such a miracle. Duke *Mu* was a great warrior as was Duke *Wên*, but the latter's rule is described by *Sse Ma Ch'ien* as very enlightened and beneficial. (Cf. on Duke *Mu*: - *Charannes, Mém. Historiques*, Vol. II, p. 25-45, and on Duke *Wên*. Vol. IV, p. 291-308.)

of Heaven would appear as capricious and perverse as Duke *Mu* himself was.

Under heaven the good men are few, and the bad ones many. The good follow right principles, the bad infringe Heaven's commands. Yet the lives of bad men are not short therefore, nor the years of the good ones prolonged. How is it that Heaven does not arrange that the virtuous always enjoy a life of a hundred years, and that the wicked die young, or through their guilt?

CHAPTER XII.

Wrong Notions on Unhappiness (*Huo-hsü*).

Since what the world calls happiness and divine grace is believed to be the outcome of moral conduct, it is also a common belief that the victims of misfortune and disgrace are thus visited because of their wickedness. Those sunk in sin, and steeped in iniquity Heaven and Earth punish, and the spirits retaliate upon them. These penalties, whether heavy or light, will be enforced, and the retributions of the spirits reach far and near.

*Tse Hsia*¹ is related to have lost his sight, while mourning for his son. *Tséng Tse*² by way of condolence wept. *Tse Hsia* thereupon exclaimed "O Heaven, I was not guilty!" *Tséng Tse* grew excited, and said "In what way are you innocent, *Shang*?"³ I served our master with you between the *Chu*⁴ and the *Sse*, but you retired to the region above the West River,⁵ where you lived, until you grew old. You misled the people of the West River into the belief that you were equal to the master. That was your first fault. When mourning for your parents, you did nothing extraordinary, that people would talk about. That was your second fault. But in your grief over your son, you lost your eye-sight. That was your third fault. How dare you say that you are not guilty?"

Tse Hsia threw away his staff, went down on his knees and said, "I have failed, I have failed! I have left human society, and also led a solitary life for ever so long."⁶

Thus *Tse Hsia* having lost his sight, *Tséng Tse* reproved him for his faults. *Tse Hsia* threw away his stick, and bowed to *Tséng Tse's* words. Because, as they say, Heaven really punishes the guilty, therefore evidently his eyes lost their sight. Having thus humbly

¹ A disciple of *Confucius*.

² One of the most famous disciples of *Confucius*, whose name has been connected with the authorship of the Great Learning.

³ *Pu Shang* was the name of *Tse Hsia*. *Tse Hsia* is his style.

⁴ A small river in the province of *Shantung*, flowing into the *Sse*.

⁵ Presumably the western course of the Yellow River.

⁶ Quoted from the *Li-ki*, *T'an Kung I* (cf. *Legge's* translation, *Sacred Books of the East* Vol. XXVII, p. 135).

acknowledged his guilt, he is reported to have regained his sight by degrees. Everybody says so, nevertheless a thorough investigation will show us that this belief is illusory.

Loss of sight is like loss of hearing. Loss of sight is blindness, and loss of hearing, deafness. He who suffers from deafness, is not believed to have faults, therefore it would be erroneous to speak of guilt, if a man becomes blind. Now the diseases of the ear and the eye are similar to those of the heart and the stomach. In case the ear and the eye lose their faculties, one speaks of guilt perhaps, but can any fault be inferred, when the heart or the stomach are sick?

Po Niu was ill. *Confucius* grasped his hand through the window saying "It will kill him, such is his fate! Such a man to get such a disease!"¹ Originally *Confucius* spoke of *Po Niu's* bad luck, and therefore pitied him. Had *Po Niu's* guilt been the cause of his sickness, then Heaven would have punished him for his wickedness, and he would have been on a level with *Tse Hsia*. In that case *Confucius* ought to have exposed his guilt, as *Tséng Tse* did with *Tse Hsia*. But instead he spoke of fate. Fate is no fault.

Heaven inflicts its punishments on man, as a sovereign does on his subjects. If a man thus chastised, submits to the punishment, the ruler will often pardon him. *Tse Hsia* admitted his guilt, humiliated himself, and repented. Therefore Heaven in its extreme kindness ought to have cured his blindness, or, if *Tse Hsia's* loss of sight was not a retribution from Heaven, *Tse Hsia* cannot have been thrice guilty.

Is not leprosy much worse than blindness? If he who lost his sight, had three faults, was then the leper² ten times guilty?

*Yen Yuan*³ died young and *Tse Lu* came to a premature end, being chopped into minced meat.⁴ Thus to be butchered is the most horrid disaster. Judging from *Tse Hsia's* blindness, both *Yen Yuan* and *Tse Lu* must have been guilty of a hundred crimes. From this it becomes evident that the statement of *Tséng Tse* was preposterous.

¹ Quotation of *Analects* VI, 8.

² *Po Niu*, who was suffering from leprosy.

³ The favourite disciple of *Confucius*, whose name was *Yen Hui*.

⁴ The *Tso-chuan*, Book XII Duke Ai 15th year, relates that *Tse Lu* was killed in a revolution in Wei, struck with spears, no mention being made of his having been hacked to pieces (cf. *Legge*, *Ch'un Ch'iu* Pt. II, p. 842). This is related, however, in the *Li-ki*, *T'an-kung I* (*Legge Sacred Books* Vol. XXVII, p. 123) and by *Huai Nan Tse* VII, 13v.

Tse Hsia lost his sight, while bewailing his son. The feelings for one's children are common to mankind, whereas thankfulness to one's parents is sometimes forced. When *Tse Hsia* was mourning for his father and mother, people did not notice it, but, when bewailing his son, he lost his sight. This shows that his devotion to his parents was rather weak, but that he passionately loved his son. Consequently he shed innumerable tears. Thus ceaselessly weeping, he exposed himself to the wind, and became blind.

Tséng Tse following the common prejudice invented three faults for *Tse Hsia*. The latter likewise stuck to the popular belief. Because he had lost his sight, he humbly acknowledged his guilt. Neither *Tséng Tse* nor *Tse Hsia* could get rid of these popular ideas. Therefore in arguing, they did not rank very high among *Confucius* followers.

King *Hsiang* of *Ch'in*¹ sent a sword to *Po Ch'i*,² who thereupon was going to commit suicide, falling on the sword. "How have I offended Heaven?" quoth he. After a long while he rejoined:—"At all events I must die. At the battle of *Ch'ang-p'ing*³ the army of *Chao*, several hundred thousand men, surrendered, but I deceived them, and caused them to be buried alive. Therefore I deserve to die." Afterwards he made away with himself.⁴

Po Ch'i was well aware of his former crime, and acquiesced in the punishment consequent upon it. He knew, how he himself had failed, but not, why the soldiers of *Chao* were buried alive. If Heaven really had punished the guilty, what offence against Heaven had the soldiers of *Chao* committed, who surrendered? Had they been wounded and killed on the battle-field by the random blows of weapons, many out of the four hundred thousand would certainly have survived. Why were these also buried in spite of their goodness and innocence? Those soldiers being unable to obtain Heaven's protection through their virtue, why did *Po Ch'i* alone suffer the condign punishment for his crime from Heaven? We see from this that *Po Ch'i* was mistaken in what he said.

¹ King *Chao Hsiang* of *Ch'in* 305-249 B.C.

² A famous general of the *Ch'in* State who by treachery annihilated the army of *Chao*. Vid. p. 316.

³ In *Shansi*.

⁴ *Po Ch'i* had fallen into disfavour with his liege upon refusing to lead another campaign against *Chao*.

The *Ch'in* emperor *Erh Shih Huang Ti*¹ sent an envoy to *Mêng T'ien*,² and commanded him to commit suicide. *Mêng T'ien* heaving a deep sigh said "How have I failed against Heaven? I die innocent." After a long while, he slowly began, "Yet I am guilty, therefore I am doomed to die. When I was constructing the Great Wall connecting *Liao-tung*³ with *Lín-t'ao*,⁴ ten thousand *Li* in a straight line, I could not avoid cutting the veins of the earth. That was my guilt." Upon this he swallowed a drug, and expired.⁵

The Grand Annalist *Sse Ma Ch'ien* finds fault with him. "When the *Ch'in* dynasty, he said, had exterminated the feudal princes, and peace was not yet restored to the empire, nor the wounds healed, *Mêng T'ien*, a famous general at that time, did not care to strongly remonstrate with the emperor, or help people in their distress, feeding the old, befriending the orphans, or bringing about a general concord. He flattered those in power, and instigated them to great exploits. That was the fault of men of his type, who well deserved to be put to death. Why did he make the veins of the earth responsible?"⁶

If what *Mêng T'ien* said was wrong, the strictures of the Grand Annalist are not to the point either. How so? *Mêng T'ien* being guilty of having cut the veins of the earth, deserved death for this great crime. How did the earth, which nourishes all beings, wrong man? *Mêng T'ien*, who cut its veins, knew very well that by doing so he had committed a crime, but he did not know, why by lacerating the veins of the earth he had made himself guilty.⁷ Therefore it is of no consequence, whether *Mêng T'ien* thus impeached himself, or not. The Grand Annalist blames *Mêng T'ien* for not having strongly protested, when he was a famous general,

¹ 209-207 B.C.

² A general of *Erh Shih Huang Ti*'s father, *Ch'in Shih Huang Ti*, who fought successfully against the *Hsiang-nu*, and constructed the Great Wall as a rampart of defence against their incursions.

³ The Manchurian province of *Fêng-t'ien*.

⁴ A city in *Kansu* at the western extremity of the Great Wall.

⁵ Quoted from the *Shi-chi* chap. 88, p. 5.

⁶ Remarks of *Sse Ma Ch'ien* to *Shi-chi* chap. 88, p. 5v.

⁷ The earth is here treated like an animated being, and its wounding by digging out ditches for the earth-works requisite for the Great Wall, and by piercing mountains, is considered a crime. But provided that *Mêng T'ien* suffered the punishment of his guilt, then another difficulty arises. Why did Heaven allow Earth to be thus maltreated, why did it punish innocent Earth? *Wang Ch'ung*'s solution is very simple. Heaven neither rewards nor punishes. Its working is spontaneous, unpremeditated, and purposeless. *Mêng T'ien*'s death is nothing but an unfelicitous accident.

that therefore he met with this disaster, for those that do not speak, when they ought to remonstrate, will have to suffer a violent death.

Sse Ma Ch'ien himself had to suffer for *Li Ling* in the warm room.¹ According to the Grand Annalist's own view the misfortune suffered tells against a person. Consequently capital punishment takes place by Heaven's decree. If *Sse Ma Ch'ien* censures *Mêng T'ien* for not having strongly remonstrated with his sovereign, wherefore he incurred his disaster, then there must have been something wrong about himself likewise, since he was put into the warm room. If he was not wrong, then his criticisms on *Mêng T'ien* are not just.

In his memoir on *Po Yi*² the Grand Annalist, giving examples of good and bad actions says, "Out of his seventy disciples *Confucius* only recommended *Yen Yuan* for his ardent love of learning. Yet *Yen Yuan* was often destitute. He lived on bran, of which he could not even eat his fill, and suddenly died in his prime. Does Heaven reward good men thus?"

"Robber *Ché* assassinated innocent people day after day, and ate their flesh. By his savageness and imposing haughtiness he attracted several thousand followers, with whom he scourged the empire. Yet he attained a very great age after all. Why was he so specially favoured?"

Yen Yuan ought not to have died so prematurely, and robber *Ché* should not have been kept alive so long. Not to wonder at *Yen Yuan's* premature death, but to say that *Mêng T'ien* deserved to die, is inconsistent.

The *Han* general *Li Kuang*³ said in a conversation which he had with the diviner *Wang Shé*, "Ever since the *Han*⁴ have fought the *Hsiung-nu*,⁵ I was there. But several tens of officers of a lower

¹ For his intercession in favour of the defeated general *Li Ling* the emperor *Wu Ti* condemned *Sse Ma Ch'ien* to castration, which penalty was inflicted upon him in a warm room serving for that purpose. (Cf. *Chavannes, Mém. Historiques* Vol. I. p. XL.)

² *Shi-chi* chap. 61, p. 3v. *Po Yi* (12th cent. B.C.) and his elder brother *Shu Chi* were sons of the Prince of *Ku-chu* in modern *Chili*. Their father wished to make the younger brother *Shu Chi* his heir, but he refused to deprive his elder brother of his birth-right, who, on his part, would not ascend the throne against his father's will. Both left their country to wander about in the mountains, where at last they died of cold and hunger. They are regarded as models of virtue.

³ Died 125 B.C.

⁴ The *Han* dynasty. The Former *Han* dynasty reigned from 206 B.C.-25 A.D. the Later *Han* dynasty from 25-220 A.D.

⁵ A Turkish tribe.

rank than commander of a city gate, with scarcely moderate abilities, have won laurels in the campaigns against the *Hu*¹ and marquisates withal. I do not yield the palm to these nobles, but how is it that I have not even acquired a square foot of land as a reward of my services, and much less been enfeoffed with a city? Are my looks not those of a marquis? Surely it is my fate."

Wang Shê asked him to think, whether there was anything which always gave him pangs of conscience. *Li Kuang* replied, "When I was magistrate of *Lung-hsi*,² the *Ch'iang*³ continuously rebelled. I induced over eight hundred to submission, and, by a stratagem, had them all killed on the same day. This is the only thing for which I feel sorry upto now."

Wang Shê rejoined:—"There can be no greater crime than to murder those that have surrendered. That is the reason, why you, general, did not get a marquisate."⁴

Li Kuang agreed with him, and others who heard of it, believed this view to be true. Now, not to become a marquis is like not becoming an emperor. Must he who is not made a marquis, have anything to rue, and he who does not become emperor, have committed any wrong? *Confucius* was not made an emperor, but nobody will say of him that he had done any wrong, whereas, because *Li Kuang* did not become a marquis, *Wang Shê* said that he had something to repent of. But his reasoning is wrong.

Those who go into these questions, mostly hold that, whether a man will be invested with a marquisate or not, is predestinated by Heaven, and that marks of Heaven's fate appear in his body. When the great general *Wei Ch'ing*⁵ was in the *Chien-chang* palace, a deported criminal with an iron collar predicted his fate to the effect that he was so distinguished, that he would even be made a marquis. Later on, he in fact became a marquis over ten thousand families, owing to his great services. Before *Wei Ch'ing* had performed his great achievements, the deported criminal saw those signs pointing to his future rank. Consequently, to be raised to the rank of a marquis depends on fate, and man cannot attain to it by his works. What the criminal said turned out true, as shown by the result, whereas *Wang Shê's* assertion is untenable and without proof. Very often people are perverse and selfish without

¹ A general term for non-Chinese tribes in the north.

² District in *Kannu*.

³ Tribes in the West of China.

⁴ A quotation from *Shi-chi* chap. 109, p. 6, the biography of General *Li*.

⁵ A favourite and a general of *Han Wu Ti*, died 106 a.c.

becoming unhappy by it, and others who always follow the path of virtue, may lose their happiness. *Wang Shé's* opinion is of the same kind as the self-reproach of *Po Ch'i*, and the self-impeachment of *Mêng T'ien*.

In this flurried, bustling world it constantly happens that people rob and murder each other in their greed for wealth. Two merchants having travelled together in the same cart or the same boat a thousand Li, one kills the other, when they arrive at a far-off place, and takes away all his property. The dead body is left on the spot, uncared for, and the bones bleech in the sun unburied. In the water, the corpse is eaten up by fish and turtles, on land, ants and vermin feed upon it. The lazy fellows won't exert their strength in agriculture, but resort to commerce, and even that reluctantly, in order to amass grain and goods. When then in a year of scarcity they have not enough to still the hunger of their bellies, they knock down their fellow-citizens like beasts, cut them to pieces, and eat their flesh. No difference is made between good and bad men, they are all equally devoured. It is not generally known, and the officials do not hear of it. In communities of over a thousand men up to ten thousand only one man out of a hundred remains alive, and nine out of ten die.¹ This is the height of lawlessness and atrocity, yet all the murderers walk publicly about, become wealthy men, and lead a gay and pleasant life, without Heaven punishing them for their utter want of sympathy and benevolence.

They kill one another, when they meet on the roads, not because they are so poor, that they cannot undertake anything, but only because they are passing through hard times, they feed on human flesh, thus bringing endless misery on their fellow-creatures, and compassing their premature deaths. How is it possible that they can make their guilt public, openly showing to the whole world the indelible proofs thereof? *Wang Shé's* opinion can certainly not be right.

The historians tell us that *Li Sse*,² envious that *Han Fei Tse*³ equalled him in talent, had him assassinated in jail⁴ in *Ch'in*, but

¹ A Chinese does not take exception to the incongruity of the equation:—100:1=10:1. The meaning is plain:—a small percentage of survivors, and a great many dying.

² Prime Minister of *Ch'in* *Shih Huang Ti* and a great scholar. He studied together with *Han Fei Tse* under the philosopher *Hsün Tse*.

³ A Taoist philosopher, son of a duke of the *Han* State.

⁴ By his intrigues *Li Sse* had induced the king of *Ch'in* to imprison *Han Fei Tse*. He then sent him poison, with which *Han Fei Tse* committed suicide. Vid. *Shi-chi* chap. 63, p. 11v., Biography of *Han Fei Tse*.

that, afterwards, he was torn to pieces by carts,¹ furthermore that *Shang Yang*,² under pretence of his old friendship, captured *Ang*, prince of *Wei*, but that, subsequently, he had to suffer death. They wish to imply that those men had to endure these misfortunes as a punishment for their having destroyed a wise man, or broken an old friendship. For what cause had *Han Fei Tse* given, to be incarcerated by *Li Sse*, or what fault had prince *Ang* committed, to be taken prisoner by *Shang Yang*? How did the murder of a scholar, who died in prison, and the breaking of an old friendship resulting in the arrest of the prince, bring about the violent death of the culprit, torn to pieces by carts,³ or the decapitation? If *Han Fei Tse* or prince *Ang* were wicked, and Heaven had placed retribution in the hands of *Li Sse* and *Shang Yang*, then the latter would have acted by Heaven's order, and be deserving of his reward, not of misfortune. Were *Han Fei Tse* and prince *Ang* blameless, and not punished by Heaven, then *Li Sse* and *Shang Yang* ought not to have imprisoned and captured them.

It will be argued that *Han Fei Tse* and Prince *Ang* had concealed their crimes, and hidden their faults so, that nobody heard about them, but Heaven alone knew, and therefore they suffered death and mishap. The guilt of men consists, either in outrages on the wise, or in attacks on the well-minded. If they commit outrages on the wise, what wrong have the victims of these outrages done? And if they attack the well-minded, what fault have the people thus attacked committed?⁴

When misery or prosperity, fortune or mishap are falling to man's share with greater intensity, it is fate, when less so, it is

¹ *Li Sse* fell a victim to the intrigues of the powerful eunuch *Chao Kao*. The *Shi-chi* chap. 87, p. 20v., Biography of *Li Sse*, relates that he was cut asunder at the waist on the market place. At all events he was executed in an atrocious way. The tearing to pieces by carts driven in opposite directions is a punishment several times mentioned in the *Ch'un-chiu*.

² *Shang Yang* is *Wei Yang*, Prince of *Shong*, died 338 B.C. In the service of the *Ch'in* State he defeated an army of *Wei*, commanded by Prince *Ang*, whom he treacherously seized, and assassinated at a meeting, to which he had invited him as an old friend. According to the *Shi-chi*, chap. 68, p. 9, Biography of Prince *Shang*, he lost his life in battle against his former master, and his corpse was torn to pieces by carts like *Li Sse*.

³ The culprit being bound to the carts, which then were driven in different directions.

⁴ Why does Heaven punish the innocent through the guilty? If *Han Fei Tse* and *Ang* had sinned in secret, Heaven would have been unjust towards those they had wronged, and so on.

time. *T'ai Kung*¹ was in great distress, when he happened to be enfeoffed with a territory by the *Chou* king *Wên Wang*. *Ning Ch'i*² was living in obscurity and difficulties, when Duke *Huan* of *Ch'i* gave him an appointment. It cannot be said that these two men, when they were poor and miserable, had done wrong, but had reformed, when they obtained their investment or appointment. Calamity and prosperity have their time, and good or bad luck depend on fate.

T'ai Kung and *Ning Ch'i* were worthies, but they may have had their faults. Sages, however, possess perfect virtue. Nevertheless *Shun* was several times almost done to death by the foul play of his father and brother.³ When he met with *Yao*, the latter yielded the throne to him, and raised him to the imperial dignity. It is evident that, when *Shun* had to endure these insidious attacks, he was not to blame, and that he did not behave well, when he was made emperor. First, his time had not yet come, afterwards, his fate was fulfilled, and his time came.

When princes and ministers in olden days were first distressed, and afterwards crowned with success, it was not, because they had at first been bad, and Heaven sent them calamities, or that subsequently they suddenly improved, and then were helped and protected by the spirits. The actions and doings of one individual from his youth to his death bear the same character from first to last. Yet one succeeds, the other fails, one gets on, the other falls off, one is penniless, the other well-to-do, one thriving, the other ruined. All this is the result of chance and luck, and the upshot of fate and time.

¹ A high officer, who had gone into exile to avoid the tyrannous rule of *Chou Hsin* 1122 B.C., and subsequently joined *Wên Wang*.

² *Ning Ch'i* lived in the 7th cent. B.C.

³ Cf. p. 353.

CHAPTER XIII.

Auspicious Portents (*Chi-yen*).

Whenever men are predestinated for something grand by Heaven, auspicious portents are seen on Earth. When such appear on Earth, Heaven's destiny is at work. There are different kinds of omens, either do they appear in the men themselves or they are lucky signs, or take the form of a sort of halo.

Huang T'i is reported to have been an embryo for 20 months, before he was born. After birth his intelligence was marvellous. Weak as he was, he could already speak. When he was full-grown, he took the lead of all the feudal princes, who submitted to his sway. He taught the bears to fight, and thus defeated *Yen T'i*, who was completely routed. His nature was different from that of other people, therefore he remained for ten months longer in his mother's womb. Being predestined to become emperor, he taught the creatures, and they were subservient to him.

Yao's body was like the sun, when closely inspected, viewed at a distance, he appeared like a cloud. When the great flood rose up to the sky, and snakes and dragons did mischief, *Yao* employed *Yü* for the regulation of the water and the expulsion of the snakes and dragons. The water, when regulated, flowed eastward, and snakes and dragons absconded. His bones were abnormal, thence the extraordinary events. As he was endowed with a wonderful intellect, portents appeared in things. Since by fate he was to become noble, he ascended the imperial throne as a marquis of *T'ang*.

Previous to his meeting with *Yao*, *Shun* was living unmarried in a nasty, out-of-the-way place. *Ku Sou*¹ together with *Hsiang*² attempted to kill him. They bade him complete the building of a granary, and kindled a fire underneath. They directed him to dig a well, and then they threw earth down from above. *Shun* contrived to get out of the granary unharmed by the fire, and to make his escape from the well by one side, unhurt by the

¹ The harsh and unfeeling father of the virtuous *Shun*.

² *Shun's* wicked brother.

earth.¹ When Yao heard of this, he summoned him, and gave him an office on trial. Shun filled his post with great credit, and no disorder occurred. He would enter a solitary, big forest without being pounced upon by tigers and wolves, or being bitten by vipers or snakes. In the midst of thunderstorm and a gushing rain-shower he did not go astray.² Men bent upon his assassination, could do him no harm, and wild birds and reptiles with venomous stings were unable to wound him. Suddenly he attained imperial sway, and mounted the throne of the son of heaven.

Prior to Hou Chi's³ time, his mother⁴ walked upon the foot-step of a giant. Others say that she put on Tî Ku's⁵ clothes, or that she rested in Tî Ku's place. At all events, she became *enceinte* with a child, which she cast away in a narrow alley, regarding it as an ill omen. But oxen and horses did not dare to tread upon it. She placed it on ice, but the birds covered it with their wings. From all these auspicious signs converging on the baby's body, the mother learned, what wonderful qualities it possessed. Therefore, she brought it up. When Hou Chi had attained to manhood, he assisted Yao, and rose to the rank of a minister of war.

The Wusun⁶ Prince bearing the surname of K'un Mo had his father slain by the Hsiung-nu,⁷ and was himself thrown into the desert, still alive. The birds fed him on flesh, which they carried in their beaks. The Shan Yü⁸ was amazed at this, which appeared to him supernatural. He took care of the boy, and, when he had grown strong, he gave him a military post. After he had won many laurels, the Shan Yü put the people formerly obeying his father again under Kun Mo's command, and directed him always to guard the Western City.⁹

¹ Cf. *Mencius* Book V, Pt. I, chap. II (*Legge* p. 222-223) and *Shi-chi* chap. I, p. 23.

² Vid. *Shu-king* Pt. II, Book I, chap. II.

³ A mythical personage, the "Lord of the Grain," said to have been Director of Husbandry under Yao and Shun.

⁴ The word mother, required by the context, must be supplemented in the original.

⁵ A legendary emperor prior to Yao, Hou Chi's father, after one tradition.

⁶ A Kirghis tribe settled in the N. E. of Ferghana in the 2nd cent. B.C. (*Shi-chi* chap. 123, p. 4).

⁷ The powerful Turkish tribes, which were China's northern neighbours during the Han time, perhaps the Huns. Long wars were waged between the Chinese and the Hsiung-nu.

⁸ The title of the chieftain of the Hsiung-nu.

⁹ This passage is taken almost literally from the *Shi-chi* chap. 123, p. 9v. The *Shi-chi* still adds that K'un Mo was suckled by a she-wolf.

Hou Chi was not to be cast away, therefore the oxen and horses did not kick him, and the birds covered and protected him with their plumage. *K'au Mo* was not doomed to die, therefore the birds came with flesh in their beaks to feed him.

A servant girl of the king of *T'o-li*¹ of the northern *Yi*² was with child. The king wanted to kill her. The girl said by way of apology:—"A vapour, big as an egg, descended from heaven, and made me *enceinte*." Afterwards, she was delivered of a child, which she threw away into a pig-stye. The pigs sniffed at it, but it did not perish. Then it was removed again to the horse stable, in order that the horses should kill it, but the horses also only sniffed at it, and it did not die. The king thereupon imagined that the child would become a sovereign, and therefore ordered the mother to take it back, and had it nursed by his slaves. The boy received the name of *Tung Ming*. He was employed as a shepherd for cattle and horses. As he was an excellent archer, the king got afraid, that he might deprive him of his kingdom, and therefore wished to kill him. *Tung Ming* went southward to the *Yen-lu* river, where with his bow he shot fish and turtles in the water. They formed a floating bridge, enabling *Tung Ming* to cross. Then the fish and turtles separated again so, that the troops pursuing him could not follow. Subsequently he became king of *Fu-yü*. Among the northern *Yi* there is a kingdom of *Fu-yü*.³

When *Tung Ming's* mother first became pregnant, she perceived a vapour descending from heaven, and, when she threw the newly born away, pigs and horses sniffed at him. After he had grown up, the king desired to kill him, but the fish and turtles, which he had shot, formed a floating bridge. According to heaven's fate he was not to die, therefore he was saved from pigs and horses. As he was predestinated to become king of *Fu-yü*, the fish and turtles formed a bridge to help him.

When *Yi Yin*⁴ was about to be born, his mother dreamt that she saw a man, who said to her:—"Water flows from the mortar.⁵ Forthwith travel eastward." The mother took note of this, and, on the next morning, found out that really water came out from

¹ A State in northern *Corea*, *Ma-tuan-lin* chap. 324, p. 14v., where our passage is quoted.

² Barbarous, non Chinese tribes in the east.

³ In *Liaotung*.

⁴ The chief minister of *T'ang*, the founder of the *Shang* dynasty 1766 B.C. Many legends are current about his origin.

⁵ In ancient times holes in the earth were used as mortars.

the mortar.¹ She went 10 Li eastward. When she looked back to her native place, all was under water. *Yi Yin's* destiny was not to be drowned, consequently his mother had a dream, and went away.

The same principle holds good for the city of *Li-yang*.² Those whose fate was like that of *Yi Yin*, were certainly roused beforehand, and removed to another place before the catastrophe.

When Duke *Hsiang* of *Ch'i* got into trouble, Duke *Huan*, the crown-prince, had to fight for his throne with *Tse Chiu*.³ *Kuan Chung* assisted *Tse Chiu*, *Pao Shu*⁴ stood by Duke *Huan*. *Kuan Chung* in a combat against duke *Huan*, shot at him with arrows, and hit him on the buckle of his belt. Man is generally 7 feet high,⁵ the belt clasps the waist, and the buckle attached to the belt covers only a spot less than an inch wide. Its smallness makes it difficult to be hit. Moreover, the pointed edge is curved on its polished surface. All the arrows hitting the buckle are deflected. Yet *Kuan Chung* just hit the buckle in the middle. The arrow struck against it, and then fell down without deviating into the flesh on either side. Duke *Huan's* fate was wealth and honour, and a god helped him, so that the arrow hitting his buckle did not hurt him.

King *Kung* of *Ch'u*⁶ had five sons:—*Tse Chao*, *Tse Yü*, *Tse Kan*, *Tse Hsi*, and *Ch'i Chi*, who all were much liked by him. But having no son from his first wife, whom he might make his successor, he sacrificed to the mountains and rivers, and invoked the decision of the gods. Together with his second wife *Pa* he buried a jade badge in the ancestral hall, and bade his five sons to enter after having feasted, and make obeisance. The later king *K'ang* stepped over it, *Tse Yü* reached it with his elbow, *Tse Kan* and *Tse Hsi* both remained far from it. *Ch'i Chi* was carried in as a baby. With each prostration he pressed on the top of the jade badge. When King *Kung* died, *Tse Chao* became King *K'ang*,⁷ but his son lost the kingdom. *Tse Yü* became King *Ling*,⁸ but was

¹ Namely the underground water.

² Cf. p. 316.

³ In 686 B.C. Duke *Hsiang* was assassinated by his nephew *Wu Chih* (*Ch'un-chiu* III, 8). *Tse Chiu* was a brother of Duke *Huan*.

⁴ *Kuan Chung* and *Pao Shu Ya* were bosom-friends. At the recommendation of *Pao Shu Ya*, *Kuan Chung*, later on, entered into the service of Duke *Huan*, whom he had first opposed.

⁵ The ancient Chinese foot was much smaller than ours.

⁶ 589-558 B.C.

⁷ 558-543 B.C.

⁸ 539-527 B.C.

himself assassinated. *Tse Kan* reigned but ten odd days. *Tse Hsi* did not come into power, and even was afraid of being beheaded. All were exterminated and left no progeny. *Ch'i Chi* mounted the throne later, and continued the sacrifices of the house of *Ch'u*, for such had been the presage.¹

The duration of the reigns of these princes corresponded to the distance they kept from the jade badge, when prostrating themselves. The piece of jade was in the earth, while the five sons, unaware of it, entered one by one, and bowed nearer or farther off. When they pressed down the top of the jade ornament, they were, so to speak, induced by their spirits to kneel down.

T'u An Ku of *Chin*² out of hatred destroyed the sons of *Chao Tun*.³ After the death of *Chao So*,⁴ his wife had a posthumous child. When *T'u An Ku* heard of it, he sought it in the Palace.⁵ The mother put it into her pantaloons, and swore the following oath:—"The whole *Chao* family will be lost, if the child cries, it will not be so, if it does not utter a sound." While being searched for, it did not cry at all. Then its escape could be effected, and its life be saved. *Ch'êng Ying Ch'i*⁶ carried it away, and concealed it on a mountain. During Duke *Ching's* time,⁷ *Han Ch'üeh* mentioned it to the duke, who together with *Han Ch'üeh* raised the orphan of *Chao* to his former rank, so that he could continue the sacrificial rites of his family under the name of *Wên Tse*. The orphan of *Chao* did not utter a sound, as though its mouth had been closed. Thus the elevation of *Wên Tse* was predetermined by fate.

The mother of *Han Kao Tsu*, dame *Liu*, reposed on the banks of a large lake. In a dream, she met with a spirit. At that time there was a tempest with thunder and lightning. In the darkness a dragon appeared on high. The son, of which she was delivered, had an excellent character, but was very fond of wine. He would buy wine on credit from Mrs. *Wang* and mother *Wu*. When he was drunk, he stopped, and lay down to sleep. Mrs. *Wang* and mother *Wu* then always saw some miraculous signs about him. Whenever he re-

¹ The *Shi-chi* chap. 40, p. 14 tells this story with nearly the same words, and has taken it from the *Tso-chuan*, Duke *Ch'ao* 13th year. Vid. *Legge, Chinese Classics* Vol. V, p. 650, 1st col. and *Chavannes, Mém. Historiques* Vol. IV, p. 367.

² A minister of the State of *Chin* 597 B.C.

³ Also a minister of *Chin* and rival of *T'u An Ku*.

⁴ Likewise slain by *T'u An Ku*.

⁵ *Chao So's* widow, being a daughter of the ducal house of *Chin*, had sought refuge in the palace.

⁶ A faithful adherent of *Chao So*.

⁷ 598-579 B.C.

mained to drink wine, the price of the wine then sold was many times as much as usual.

Later on he walked into the lake, and cut a big snake into pieces with his hand. An old woman filled the roads with her wails, crying that the Red Emperor had killed her son. This miracle being very striking was much talked about.¹

Ch'in Shih Huang Ti used to say that in the south-east there was the spirit of a son of heaven. Therefore he travelled eastward in order to suppress it. This was *Kao Tsu's* spirit. Together with *Lü Hou* he concealed himself amidst the marshes in the *Mang* and *T'ang* Mountains.² When *Lü Hou* with other people went in search for him, they always saw a vapour rising in a straight line above him, and thus discovered where he was.³

Later on *Kao Tsu* agreed with *Hsiang Yü* that whoever first entered the gates of *Ch'in*, should be king. *Kao Tsu* arrived first, which was deeply resented by *Hsiang Yü*. *Fan T's'ing*⁴ said:—"I pray to look at his vapours. They all take the shape of a dragon, and have five colours:—they are those of the son of heaven. He must be despatched forthwith."

When *Kao Tsu* went to thank *Hsiang Yü*, the latter and *Ya Fu*⁵ hatched a plot to kill him. At their instigation *Hsiang Chuang* performed a dance with a drawn sword. *Hsiang Po*, who knew their intentions, began to dance together with *Hsiang Chuang*, and no sooner was the sword raised over *Kao Tsu's* head, than *Hsiang Po* covered him with his own body so, that the sword did not fall, and the murderous plot was not carried out.⁶ At one time, *Kao Tsu* was rescued by *Chang Liang* and *Fan K'uai*,⁷ and after all got off unhurt. Thereupon he swayed the whole empire.

When his mother conceived him, the spirit of a dragon made its appearance. When he grew up, peculiar clouds were seen about the wine shop. During the night, he killed a snake, and the snake's old mother lamented, and cried. *Ch'in Shih Huang Ti* and *Lü Hou* saw an aureole above him. *Hsiang Yü* planned his assassination, but *Hsiang Po* protected him, and the scheme fell through.

¹ Cf. the detailed account given in Chap. XVII.

² The *Mang* Mountains were situated in *Honan*, the *T'ang* Mountains in *Kansu*.

³ These myths about the first emperor of the *Han* dynasty are related in almost the same words in the *Shi-chi* chap. 8, p. 1v.

⁴ The famous counsellor of *Kao Tsu's* rival, *Hsiang Yü*.

⁵ The title of *Fan T's'ing*.

⁶ The story is told more in detail in the *Shi-chi* chap. 7, p. 14v.

⁷ Partisans of *Kao Tsu*, whose success is to a great extent due to their efforts.

He found such helpmates as *Chang Liang* and *Fan K'uai*. For there being signs pointing to his future wealth and honour, all things obeyed him, and men lent him their help and support.

A younger brother of the Empress Dowager *Tou*,¹ of the name of *Kuang Kuo*, was, at the age of 4 or 5 years, robbed from his poor family, and sold, his people not knowing his whereabouts. More than ten times he was sold again to other families, till he came to *I-yang*.² There he went on the hills for his master to make charcoal:—When it grew cold at night, over a hundred people lay down under the coal. The coal collapsed, and all were crushed to death, save *Kuang Kuo*, who managed to escape. He then divined himself, and ascertained that, after a certain number of days, he would be made a marquis. He left his home, and betook himself to *Chang-an*.³ There he learned that the Empress *Tou* had lately settled her family at *Kuan-chin* in *Ch'ing-ho*.⁴ He reported himself to the emperor. The Empress Dowager prevailed upon *Ching Ti* to grant him an audience. What he replied to the questions about his origin proved true, and the emperor made him rich presents. At the accession of *Wên Ti*,⁵ *Kuang Kuo* was created a marquis of *Chang Wu*. When the coal heaps came down, more than a hundred people were killed, only *Kuang Kuo* escaped. Being preserved by fate for wealth and honour, he did not only keep alive, but was made a marquis to boot.

Yü Tse Ta, a native of *Tung Kuan* in *Ch'ên-lü*⁶ came into the world at night. His mother beheld something like a skein of silk over him, which went up to heaven. She asked other people's advice about it. All were agreed that it was an auspicious fluid foreboding honour, which reached up to heaven. *Yü Tse Ta*, when grown up, became an official, and was promoted to the rank of Minister of Education.

*Kuang Wên Po*⁷ from *P'u-fan*⁸ in *Ho-tung*⁹ was likewise born about midnight. At that time some one called his father's name

¹ The wife of the emperor *Wên Ti*, 179–156 B.C., and the mother of *Ching Ti*, 156–140.

² A district in *Honanfu*.

³ The capital under the former *Han* dynasty.

⁴ *Ch'ing-ho*, a State in *Honan*, the present prefecture of *K'ai-fêng-fu*, of which *Kuan-chin* formed a district.

⁵ Probably a misprint for *Wu Ti*; for *Wu Ti*, not *Wên Ti* succeeded *Ching Ti*.

⁶ In *K'ai-fêng-fu* (*Honan*).

⁷ The *T'ai-p'ing-yü-lan* quoting this passage writes *T'ang Wên Po*. Nothing more is to be learned about this person from the cyclopedias.

⁸ The modern *P'u-chow* in *Shensi*.

⁹ Literally:—the country east of the (Yellow) River.

from without doors. The father went out, and replied, but nobody was to be seen, only a big wooden stick was planted next to the door. He understood well that it was different from common ones. The father took the stick into his house, and showed it to somebody, who prognosticated the future from it, saying:—"A lucky omen, indeed. When *Kuang Wên Po* is grown up, he will study, and in his official career be appointed prefect of *Kuang-han*."¹ *Kuang Wên Po* was to be wealthy and honoured, therefore his father was presented with the stick. The diviner, as it were, implied that the stick represented the strength of the child.

On the day *Chia-tse*² in the twelfth moon of the first year *Chien-p'ing*,³ when the Emperor *Kuang Wu Ti* saw the light in the second hall of the seraglio in the rear of the *Chi-yang* palace,⁴ his father was magistrate of *Chi-yang*.⁵ During the night this room was lighted of itself without there being any fire. His father summoned the secretary *Ch'ung Lan*, and despatched him to consult a fortune-teller. For that purpose *Ch'ung Lan*, accompanied by the groom *Su Yung*, went to *Wang Ch'ang Sun's* place. *Wang Ch'ang Sun* said to the two:—"That is a lucky thing, I cannot say more." That same year a blade of grain grew among house-leek and wall-pepper. It had three roots, one stalk, and nine ears, and was by one to two feet higher than a common one, it being an auspicious blade.⁶

At the beginning of *Yuan Ti's*⁷ reign a phenix alighted on the *Chi-yang kung*. Hence there exists still to-day in the *Chi-yang* palace a phenix cottage. *Yuan Ti* together with *Li Fu* and others travelled into the region of *Ch'ai*.⁸ On the road they fell in with insurgents, and greatly alarmed, fled to the old cottage of *Chi-yang*. When they arrived, they beheld a red glare like fire just south from the road leading to the old cottage. A stream of light went up to heaven, and after a moment was gone.

¹ An ancient name of the region about *Chêng-fu* and *T'ung-ch'uan* in *Sse-chuan*.

² The first number of the sexagenary cycle.

³ 6-2 B.C.

⁴ This palace, once used by the Emperor *Han Wu Ti* as a travelling lodge, had been closed. *Kuang Wu Ti's* father finding his yamen too wet to live in, had moved into the old palace, and installed himself in the halls at the back.

⁵ The modern *T'sao-chou-fu* in *Shantung*.

⁶ Cf. *T'ai-p'ing-yü-lan* (*Kuang Wu Ti*) where the *Tung-kuan Han-chi* is quoted.

⁷ *Han Yuan Ti* 48-32 B.C. The *Tung-kuan Han-chi* relates that the phenix came down at the birth of *Kuang Wu Ti*, 6 B.C.

⁸ An old name of *T'ai-an-hsien* in *Shantung*.

At *Wang Mang's* time, the Lord Marshal *Su Po A* could distinguish the currents of air. When, on an embassy, he passed through the suburb of *Ch'uang-ling*,¹ he found the air very brisk and fresh. *Kuang Wu Ti* came to *Ho-piu*,² where he had an interview with *Su Po A*. He put to him the question:—"How did you know that a lucky wind was blowing, minister, when you passed *Ch'uang-ling*?"—"Only because I saw the air brisk and fresh" was *Su Po A's* reply.

Ergo, when by Heaven's decree a new man is to rise, and a wise emperor to come forth, the manifestations of the original fluid before and after can clearly be made out.³ But, when there is only a succession of power, and a continuation of former institutions, insomuch as the latter serve as a basis, then the manifestations of the heavenly fluid are not worth mentioning.⁴ When there is a complete revolution, and a new dragon rises, he starts from very small beginnings, and passes first through all sorts of calamities, as in the case of *Han Kao Tsu* and *Kuang Wu Ti*.⁵ Were they not ushered in with wonderful signs from heaven, men, and spirits, and great splendour?

¹ A city in *Honan*.

² Under the *Han* a district "north of the Yellow River," corresponding to the modern *P'ing-hu-hsien* in *Shansi*.

³ In case of a great political revolution.

⁴ In case of regular succession, the son following the father.

⁵ Both founders of new dynasties.

CHAPTER XIV.

On Divination (*Pu-shih*).

The world believes in divination with shells and weeds. The first class of diviners question Heaven, they say; the second, Earth. Milfoil has something spiritual, tortoises are divine, and omens and signs respond, when asked. Therefore they disregard the advice of their friends, and take to divination, they neglect what is right and wrong, and trust solely to lucky and unlucky-ports. In their belief, Heaven and Earth really make their wishes known, and weeds and tortoises verily possess spiritual powers.

As a matter of fact, diviners do not ask Heaven and Earth, nor have weeds or tortoises spiritual qualities. That they have, and that Heaven and Earth are being interrogated, is an idea of common scholars. How can we prove that?

Tse Lu asked *Confucius* saying, "A pig's shoulder and a sheep's leg can serve as omens, and from creepers, rushes, straws, and duckweed we can foreknow destiny. What need is there then for milfoil and tortoises?"

'That is not correct,' said *Confucius*, 'for their names are essential. The milfoil's name means old, and the tortoise's, aged.¹ In order to elucidate doubtful things, one must ask the old and the aged.'

According to this reply, milfoil is not spiritual, and the tortoise is not divine. From the fact that importance is attached to their names, it does not follow that they really possess such qualities. Since they do not possess those qualities, we know that they are not gifted with supernatural powers, and, as they do not possess these, it is plain that Heaven and Earth cannot be asked through their medium.

Moreover, where are the mouths and the ears of Heaven and Earth, that they may be questioned? Heaven obeys the same laws

¹ A gratuitous etymology, of which the Chinese are very fond. *Shih* 蓍 = milfoil and *kuei* 龜 = tortoise have nothing whatever to do with *ch'i* 著 = old and *kiu* 舊 = aged.

as man. To form a conception of Heaven, we must start from human affairs. When we ask anybody, we cannot learn his opinion, unless we see him ourselves before us, and personally address him. If we wish to ask Heaven, Heaven is high, and its ears are far away from us. Provided that Heaven has no ears, it is incorporeal, and being incorporeal, it is air. How could air like clouds and fog speak to us?

By milfoil they ask the Earth. Earth has a body like man, but, as its ears are not near us, it cannot hear us, and not hearing us, its mouth does not speak to us. In fine, if they speak of questioning Heaven; Heaven being air cannot send omens, and, if they address themselves to Earth, the ears of Earth are far, and cannot hear us. What reliable proofs are there for the assertion that Heaven and Earth speak to man?

We are living between Heaven and Earth, as lice do on the human body. If those lice, desirous of learning man's opinion, were emitting sounds near his ear, he would not hear them. Why? Because there is such an enormous difference of size, that their utterances would remain inaudible. Now, let us suppose that a pigmy like a man puts questions to Heaven and Earth, which are so immense: how could they understand his words, and how become acquainted with his wishes?

Some maintain that man carries the fluid of Heaven and Earth in his bosom. This fluid in the body is the mind, I daresay. When man is going to divine by weeds and shells, he puts questions to the milfoil and the tortoise. The replies which he hears with his ears, his mind regards like its own thoughts. From the depth of the bosom and the stomach the mind hears the explanation. Thus, when the tortoise is cut to pieces¹ and the divining stalks grasped, omens and signs appear. Man thinks with his mind, but when in his thoughts he cannot arrive at a decision, he consults the milfoil and the tortoise. In case their omens and signs harmonize with the thoughts, the mind may be said to have been a good adviser.

Yet it happens that the heart regards something as feasible, but the omens and signs are inauspicious, or these are felicitous, but the heart considers them as unlucky. Now, the thoughts are one's own spirit, and that which causes the omens and signs is also one's spirit. In the bosom, the spirit of a body becomes the mental power, and outside the bosom, omens and signs. It is, as

¹ From *Chuang Tse* chap. 26, p. 4v. it appears that for divining purposes the tortoise shell used to be cut into 72 pieces or divining slips.

if a man enters a house, and sits down, or goes out through the door. The walking and sitting makes no difference in his ideas, and entering or issuing does not change his feelings. Provided that the mind produces omens and signs, they would not be opposed to man's thoughts.

Heaven and Earth have a body, therefore they can move. In so far as they can move, they are like living beings, and being alive, they resemble man. To ask a living man, we must use a living person, then we can be sure of a reply. Should we employ a dead man for this purpose, we would certainly not obtain an answer. Now, Heaven and Earth are both alive, and milfoil and tortoises are dead. How could we elicit a reply by asking the living through the dead? The shell of a dried tortoise and the stalk of a withered weed are supposed to question living Heaven and Earth! Ergo the common assertion that Heaven and Earth respond is quite erroneous.

If milfoil and tortoises be like tablets, omens and signs would represent the written characters thereon, and resemble the instructions emanating from a prince. But where would be the mouths and the ears of Heaven and Earth, that such instructions might be possible? "How can Heaven speak?" said *Confucius*. "The four seasons roll on, and the various things are produced."¹

Heaven does not speak, nor does it hear what men say. Heaven's nature is said to be spontaneity and non-interference. Now, if people question Heaven and Earth, and they respond, this response would require that interference be coupled with spontaneity.

According to the text of the *I-king*, the art of grasping the straws consists in sorting them into two parcels to resemble Heaven and Earth, in grasping them by fours in imitation of the four seasons, and in returning the superfluous straws as an emblem of an intercalary month.² These resemblances are marked with the object of forming the necessary number of diagrams, and not a word is said about Heaven and Earth conjointly replying to man. It is usual among men to answer, when asked, and not to reply, unless there be any question. Should anybody knock at other people's door without any reason, not wishing anything, or make a useless discourse in their presence, without asking their opinion, the master of the house would laugh, but not reply, or he would become angry, and not give an answer. Now, let a diviner per-

¹ *Analects* XVII, 19.

² *Yi-king, Chi-t'se I* (*Legge's* transl. p. 365).

forate a tortoise shell in sheer play, or sort the milfoil for nothing, and thus mock Heaven and Earth, he would obtain omens and signs all the same. Would Heaven and Earth then reply indiscriminately? Or let a man revile Heaven, while divining by shells, or beat the Earth, while drawing the lots, which is the height of impiety, he would obtain omens and signs nevertheless. If omens and signs are the spirit of Heaven and Earth, why do they not extinguish the fire of the diviner,¹ burn his hand, shake his fingers, disturb his signs, strike his body with painful diseases, and cause his blood to freeze and to boil, instead of still showing him omens and sending signs? Do Heaven and Earth not fear the bother, and not disdain to take this trouble? Looking at the problem from this point of view it becomes plain to us that the diviners do not ask Heaven and Earth, and that omens and signs are not the replies of the latter.

Besides, those who divine are sure to be either lucky or unlucky. Some are of opinion that good and bad luck correspond to the good and the bad actions of mankind. Thus bliss and felicity would accompany goodness, and calamitous changes follow in the rear of badness. Good or bad government is the result of goodness or badness, but I doubt that Heaven and Earth purposely reply, when questioned by diviners. When a lucky man cuts up a tortoise, he finds auspicious omens, whereas an unlucky one, grasping the milfoil, obtains contrary signs. This will be shown by the following examples.

Chou was the worst of rulers: during his reign there was an abundance of calamitous events. Seventy times the tortoise was consulted, and the replies were always unlucky. Therefore *Tsu Yi*² said, "Excellent men and the great tortoise dare not know anything about happiness. The worthy are not called to office, and the large tortoise does not give good omens. A catastrophe is impending."³

When King *Wu* of *Chou* received the heavenly appointment, and *Kao Tsu* ascended the dragon throne, Heaven and men conjointly lent them their aid, and there were great numbers of wonders and miracles. The sons of *Fêng* and *P'ei*⁴ divined by shells, and

¹ Which he uses in burning the tortoise shell.

² The minister of *Chou*.

³ Cf. *Shu-king*, *Hsi po k'an Li* and *Shi-chi* chap. 3 (*Chavannes, Mém. Hist.* Vol. I, p. 204).

⁴ The countrymen of *Kao Tsu*, who was born in *Fêng*, in the sub-prefecture of *P'ei* in *Kiangsu*.

they likewise received propitious replies. The omens which a lucky man attracts by his personality are invariably good, whereas those brought about by the doings of an unlucky person are always bad.

When *Shih T'ai*¹ of *Wei* died, he had no rightful heir, but six illegitimate sons.² They divined, who would be the successor, and made out that bathing and the wearing of gems would afford an omen. Five of the sons took a bath, and adorned themselves with precious stones, but *Shih Ch'i Tse*³ said, "Who, being in mourning for a parent, can bathe and wear gems?" Hence he did not bathe, nor wear any gems. It was he who hit the omen. The men of *Wei* divining confided in the wisdom of the tortoise,⁴ but it did not possess any wisdom, the wise one was *Shih Ch'i Tse* himself. He governed his State well, and what he said was excellent, hence the felicitous auguries. Had no recourse been taken to divination at that time, and the people alone be consulted, they would nevertheless have declared in his favour. Why? Because the heart and its feelings are nothing else than luck and mishap. If this be true, it disposes of the truth of divination. While the shells are being cut in pieces, and the straws sorted, omens and signs take place spontaneously, and while they appear, happiness and misfortune happen of their own accord, and the lucky as well as the unlucky fall in with them by chance.

The lucky meet with good omens, whereas the unlucky encounter bad signs. Thus wherever the lucky pass, things are pleasant to them, and wherever they look, they behold felicitous objects. Yet those pleasant things and felicitous objects are not special auguries for the lucky. In a similar manner the unlucky encounter all sorts of hardships on their way. These good and bad things are not the response of Heaven, it is by chance that they fall to the lot of the good and the bad. The lucky and unlucky omens obtained by cutting the tortoise and drawing the milfoil are like the happiness and the unhappiness which we experience. This much we gather from the following instances.

When King *Wu* of *Chou* was down-spirited, the Duke of *Chou* consulted three tortoises, and said that he would meet with

¹ The *Li-ki* writes *Shih T'ai Chung*.

² From his concubines.

³ A feudal lord in *Wei*, mentioned in the *Tao-chuan*, Duke *Chuang* 12th year (681 B.C.), as influencing the policy of his native State.

⁴ So far the story is culled from the *Li-ki*, *T'an Kung II* (*Legge, Sacred Books Vol. XXVII*, p. 181).

success.¹ When the minister of Lu, *Chuang Shu*,² had got a son, *Mu Shu*,³ he drew the lots with the help of the *Yi-king* and encountered the 36th diagram,⁴ which became the 15th.⁵ In regard to the divination with shells the term to *meet*⁶ is used, and the expression to *encounter* is applied to the drawing of straws. Thus, as a matter of fact, the replies were obtained by mere chance, and were not the outcome of goodness or badness.

The good *meet* with happiness, and the wicked *encounter* misfortune. The law of Heaven is spontaneity, it does nothing for the sake of man. The happiness attending the government of a ruler must be judged by the same principle. When a prince chances to be virtuous, it just so happens that there is peace and joy, and that many wonderful and auspicious things appear. Contrariwise, when there happens to be a degenerate ruler, all this is reversed.

There are many people discoursing on divination, but very few who understand its real meaning. Some hold that divination must not be practised by itself, but that circumstances are to be taken into account. The tortoise being cut, and the milfoil grasped, omens and signs appear. Seeing unusual signs, the diviners resort to their imagination: auspicious omens they explain as disastrous, and unlucky signs as auspicious. If in such a case luck and mis-hap do not become manifest, people say that divination is not to be trusted.

When King Wu of Chou destroyed Chou,⁷ the interpreters put a bad construction upon the omens, and spoke of a great calamity. *T'ai Kung* flung the stalks away, and trampled upon the tortoise saying, "How can dried bones and dead herbs know fate?"

In case the omens and signs obtained by divination do not correspond to happiness and misfortune, there must have been a

¹ The Duke of Chou had built three altars to his three ancestors, whom he consulted on the fate of his sick brother Wu Wang. He probably had one tortoise for each altar. (Cf. *Shi-chi* chap. 33, p. lv. and p. 385.)

² *Shu Sun Chuang Shu* or *Shu Sun Tê Ch'ên*. When he died in 603 B.C., he received the posthumous name *Chuang*.

³ The same as *Shu Sun Mu Tse* mentioned in Chap. XVII. His clan name was *Shu Sun*, *Mu* being his posthumous title.

⁴ The diagram *Ming-i*.

⁵ The diagram *Ch'ien*. Wang Ch'ung here quotes a passage from the *Tso-chuan*, Duke Ch'ao 5th year (*Legge* Vol. V, Pt. II, p. 604) where the expression "encountered" 遇 is used.

⁶ 逢

⁷ The last emperor of the Shang dynasty, Chou Hsin 紂 辛.

mistake. When the soothsayers are unable to ascertain fate, it is thrown into confusion, and owing to this confusion *T'ai Kung* disparaged divination.

Divination by shells and stalks bears a resemblance to the administration of a wise emperor, and the omens of divination are like the auspicious portents during the reign of such an emperor. These portents are unusual, and the omens are extraordinary and marvellous. It is for this reason that the diviners fall into error, and it is the unusual which blindfolds the emperor's advisers to such a degree, that in their blindness they declare a peaceful government to be mismanaged, and in their error call bad what is auspicious. Lucky omens a lucky man can fall in with, and, when during a reign auspicious portents are met with, it is a manifestation of the virtue of a wise ruler. When the King of *Chou* destroyed *Chou*, he encountered the omens of a bird and a fish, why did his diviners regard these as unlucky omens? Had King *Wu's* elevation not been predestinated, he ought not to have met with portents, when going out. Provided that it was *Wu Wang's* fate to rise, the diviners should not have thought it inauspicious. Thus, since the divination for King *Wu* could not be unlucky, but was declared to be so, this interpretation was erroneous.

When *Lu* was going to attack *Yüeh*, the diviners by milfoil gave their verdict to the effect that the tripod had broken its leg. *Tse Kung* explained this as evil. Why? Because the tripod had its leg broken, and for moving on one uses the legs. Consequently he considered it unlucky. *Confucius*, on the other hand, explained it as lucky, saying, "The people of *Yüeh* are living on the water: to reach them one requires boats, not legs." Therefore he called it lucky. *Lu* invaded *Yüeh*, and in fact defeated it.

Tse Kung explained the breaking of the leg of the tripod as evil, just as the interpretation of the diviners of *Chou* was adverse. But in spite of this adverse comment there was certainly luck, and in accordance with the right explanation of the broken leg *Yüeh* could be invaded. In *Chou* there were many persons who could give a straightforward interpretation like *Tse Kung*, but very few gifted with the same subtle reasoning power as *Confucius*. Consequently, upon viewing an unusual omen, they were unable to catch the meaning.

Because *Wu Wang* had no fault, when the divining took place, and nevertheless got a bad omen, people think that divination must not be practised by itself, and is but of little service in government. But it serves to show that there are spiritual

powers, and that a plan is not merely the production of somebody's brain.¹

Writers and chroniclers have collected all sorts of events, as *Han Fei Tse* for instance, who in his chapter on the embellishment of false doctrines² examines the proofs of those manifestations. There he depreciates divination by shells, stigmatises that by weeds, and condemns the common belief in their usefulness. As a matter of fact, divination can be made use of, yet it happens that the diviners are mistaken in their interpretations. In the chapter *Hung-fan* we read concerning the investigation of doubts that, as regards exceptional portents explained by divination, the son of heaven must be asked, but that sometimes the ministers and officials are also able to offer a solution.³ Owing to this inability to give a correct explanation, omens and signs often do not prove true, hence the distrust in the usefulness of divination.

Duke *Wên* of *Chin* was at war with the viscount of *Ch'u*. He dreamt that he was wrestling with King *Ch'êng*,⁴ who gained the upper hand, and sucked his brains. This was interpreted as inauspicious, but *Chin Fan*⁵ said, "It is lucky. Your Highness could look up to heaven, while *Ch'u* was bending down under the weight of his guilt. Sucking your brains means softening and craving for mercy."⁶ The battle was fought, and *Chin* was in fact victorious, as *Chin Fan* had prognosticated.

The interpretation of dreams is like the explanation of the signs of the tortoise. The oneirocritics of *Chin* did not see the purport of the visions, as the diviners of *Chou* did not understand the nature of the omens of the tortoise-shell. Visions are perfectly true, and omens perfectly correct, but human knowledge is insufficient, and the reasoning therefore not to the point.

There is still another report, according to which King *Wu*, when attacking *Chou*, consulted the tortoise, but the tortoise was deformed.⁷ The diviners regarded this as very unpropitious, but *T'ai*

¹ Those in power win the people over to their views by showing that the omens are favourable, and that the spirits causing them give their approval.

² Chapter XIX of *Han Fei Tse's* work.

³ Cf. *Shu-king*, *Hung-fan*, Pt. V, Bk. IV, 20 (*Legge* Vol. III, Pt. II, p. 334).

⁴ The viscount of *Ch'u*, who styled himself king.

⁵ The *Tao-chuan* calls him *Tse Fan*.

⁶ Quotation from the *Tao-chuan*, Duke *Hsi* 28th year (631 B.C.).

⁷ I surmise from the context that the character 𪚩 must denote some deformity of the tortoise. *Kang-hi* says in the appendix that the meaning is unknown.

Kung said, "The deformation of the tortoise means bad luck for sacrifices, but victory in war." King *Wu* followed his advice, and at length destroyed *Chou*. If this be really so, this story is like the utterances of *Confucius* on the diagrams, and *Chin Fan's* interpretation of the dream. Omens and signs are true by any means, if good and bad fortunes do not happen as predicted, it is the fault of the diviners who do not understand their business.

CHAPTER XV.

On Death (*Lun-sse*).

People say that the dead become ghosts, are conscious, and can hurt men. Let us examine this by comparing men with other beings:—

The dead do not become ghosts, have no consciousness, and cannot injure others. How do we know this? We know it from other beings. Man is a being, and other creatures are likewise beings. When a creature dies, it does not become a ghost, for what reason then must man alone become a ghost, when he expires? In this world you can separate man from other creatures, but not on the ground that he becomes a ghost. The faculty to become a ghost cannot be a distinctive mark. If, on the other hand, there is no difference between man and other creatures, we have no reason either to suppose that man may become a ghost.

Man lives by the vital fluid. When he dies, this vital fluid is exhausted. It resides in the arteries. At death the pulse stops, and the vital fluid ceases to work; then the body decays, and turns into earth and clay. By what could it become a ghost?

Without ears or eyes men have no perceptions. In this respect the deaf and the blind resemble plants and trees. But are men, whose vital fluid is gone, merely as if they had no eyes, or no ears? No, their decay means complete dissolution.

That which is diffuse and invisible, is called a ghost, or a spirit. When people perceive the shape of a ghost or a spirit, it cannot be the vital fluid of a dead man, because ghost and spirit are only designations for something diffuse and invisible. When a man dies, his spirit ascends to heaven, and his bones return to the earth, therefore they are called *Kwei* (ghost)¹ which means "to return."² A spirit (*Shén*) is something diffuse and shapeless.

Some say that ghost and spirit are names of activity and passivity. The passive principle opposes things and returns, hence its name *Kwei* (ghost). The active principle fosters and produces

¹ 鬼² 歸

things, and therefore is called *Shên* (spirit),¹ which means "to extend."² This is re-iterated without end. When it finishes, it begins again.

Man lives by the spiritual fluid. When he dies, he again returns this spiritual fluid. Activity and passivity are spoken of as spirit and ghost. When man dies, one speaks likewise of his spirit and his ghost.

The fluid becomes man, just as water turns into ice. The water crystallises to ice, and the fluid coagulates, and forms man. The ice melting becomes water, and man dying becomes spirit again. It is called spirit, just as molten ice resumes the name water. When we have a man before us, we use another name. Hence there are no proofs for the assertion that the dead possess knowledge, or that they can take a form, and injure people.

When men see ghosts, they appear like living men. Just from the fact that they have the shape of living men we can infer that they cannot be the essence of the dead, as will be seen from the following:—

Fill a bag with rice, and a sack with millet. The rice in the bag is like the millet in the sack. Full, they look strong, stand upright, and can be seen. Looking at them from afar, people know that they are a bag of rice, and a sack of millet, because their forms correspond to their contents, and thus become perceptible. If the bag has a hole, the rice runs out, and if the sack is damaged, the millet is spilt. Then the bag and the sack collapse, and are no more visible, when looked at from afar.

Man's vital fluid resides in the body, as the millet and the rice do in the bag and the sack. At death the body decays, and the vital fluid disperses, just as the millet and the rice escape from the pierced or damaged bag, or sack. When the millet or the rice are gone, the bag and the sack do not take a form again. How then could there be a visible body again, after the vital fluid has been scattered and lost?

When animals die, their flesh decomposes, but their skin and their hair still remain, and can be worked into a fur, which appears still to have the shape of an animal. Therefore dog thieves will don dog skins. People then do not discover them, because disguised in a dog's fur-skin, they do not rouse any suspicion.

Now, when a man dies, his skin and hair are destroyed. Provided that his vital force did still exist, how could the spirit

¹ 神

² 伸

again enter the same body, and become visible? The dead cannot borrow the body of a living man to re-appear, neither can the living borrow the soul of the dead to disappear.

The Six Animals¹ can only be transformed into a human shape as long as their bodies and their vital fluid are still unimpaired. When they die, their bodies putrefy, and even, if they possess the courage and the audacity of a tiger or a rhinoceros, they can no more be metamorphosed. *Niu Ai*, duke of *Lau*² during an illness could be transformed into a tiger, because he was not yet dead. It happens that a living body is transformed into another living body, but not that a dead body is changed into a living one.

From the time, when heaven and earth were set in order, and the reign of the "Human Emperors"³ downward people died at their allotted time. Of those, who expired in their middle age, or quite young, millions and millions might be counted. The number of the persons actually living would be less than that of those who died. If we suppose that after death a man becomes a ghost, there would be a ghost on every road, and at every step. Should men appear as ghosts after death, then tens of thousands of ghosts ought to be seen. They would fill the halls, throng the courts, and block the streets and alleys, instead of the one or two which are occasionally met with.

When a man has died on a battle-field, they say that his blood becomes a will-o'-the-wisp. The blood is the vital force of the living. The will-o'-the-wisp seen by people, while walking at night, has no human form, it is desultory and concentrated like a light. Though being the blood of a dead man, it does not resemble a human shape in form, how then could a man, whose vital force is gone, still appear with a human body?

If the ghosts seen all looked like dead men, there might be some doubt left that the dead become ghosts, and sometimes even assume human form.

¹ The Six Domestic Animals are:—the horse, the ox, the goat, the pig, the dog, and the fowl.

² Cf. Chap. XXVII.

³ A series of mythical rulers of remotest antiquity.

Sick people see ghosts, and say that So-and-So has come to them. At that time So-and-So was not yet dead, but the fluid perceived resembled him. If the dead become ghosts, how is it that sick people see the bodies of the living?

The nature of heaven and earth is such, that a new fire can be lighted, but an extinguished fire cannot be set ablaze again. A new man can be born, but a dead one cannot be resurrected. If burnt-out ashes could be kindled again into a blazing fire, I would be very much of opinion that the dead might take a bodily form again. Since, however, an extinguished fire cannot burn again, we are led to the conclusion that the dead cannot become ghosts.

Ghosts are considered to be the vital spirits of the dead. If this were really the case, people seeing ghosts ought to see their bodies naked only, but not wearing dresses, or covered with garments, because garments have no vital spirits. When men die, their clothes become decomposed together with their bodies, how could they be put on again?

The vital spirits have their original seat in the blood fluid, and this fluid always adheres to the body. If notwithstanding the decay of the body the vital spirits were still extant, they might become ghosts. Now garments are made of silk stuffs and other fabrics. During man's life-time his blood fluid does not permeate them, nor have they any blood of their own. When the body is destroyed, they share its fate, how could they of themselves re-assume the shape of garments. Consequently, if ghosts are seen which bear a resemblance to dresses, they must also be like bodies, and if they are, we know that they cannot be the vital spirits of the dead.

Since the dead cannot become ghosts, they cannot have any consciousness either. We infer this from the fact that before their birth men have no consciousness. Before they are born, they form part of the primogenial fluid, and when they die, they revert to it. This primogenial fluid is vague and diffuse, and the human fluid, a part of it. Anterior to his birth, man is devoid of consciousness, and at his death he returns to this original state of unconsciousness, for how should he be conscious?

Man is intelligent and sagacious, because he has in himself the fluid of the Five Virtues, which is in him, because the Five

Organs¹ are in his body. As long as the five parts are uninjured, man is bright and clever, but, when they become diseased, his intellect is dimmed and confused, which is tantamount to stupidity and dullness.

After death the five inward parts putrefy, and, when they do so, the five virtues lose their substratum. That which harbours intelligence is destroyed, and that which is called intelligence disappears. The body requires the fluid for its maintenance, and the fluid, the body to become conscious. There is no fire in the world burning quite of itself, how could there be an essence without a body, but conscious of itself?

Man's death is like sleep, and sleep comes next to a trance,² which resembles death. If a man does not wake up again from a trance, he dies. If he awakes, he returns from death, as though he had been asleep. Thus sleep, a trance, and death are essentially the same. A sleeper cannot know what he did, when he was awake, as a dead man is unaware of his doings during his life-time. People may talk or do anything by the side of a sleeping man, he does not know, and so the dead man has no consciousness of the good or bad actions performed in front of his coffin. When a man is asleep, his vital fluid is still there, and his body intact, and yet he is unconscious. How much more must this be the case with a dead man, whose vital spirit is scattered and gone, and whose body is in a state of decay?

When a man has been beaten and hurt by another, he goes to the magistrate, and makes his complaint, because he can talk to people, and is conscious. But, when a person is slain by somebody, the murderer is unknown, his family perhaps not knowing even the place, where his corpse is lying. If under such circumstances the murdered man was conscious, he would assuredly be filled with the greatest wrath against his murderer. He ought to be able to speak into the magistrate's ear, and give him the name of the miscreant, and, if he were able to go home, and speak to his people, he would inform them, where the body was. But all that he cannot do. That shows that he has no consciousness.

¹ The Five Virtues are:—Benevolence, Justice, Propriety, Knowledge, and Truth; the Five Organs:—the Heart, the Liver, the Stomach, the Lungs, and the Kidneys.

² No dictionary gives this meaning for *t'ien* 殛, which usually means "to exterminate, to cut off, to cease." But it cannot be anything else here. The Chinese of to-day will likewise call a faint "death," or "small death," *hsiao-sse* 小死.

Now-a-days, living persons in a trance will sometimes as mediums speak for those who have died, and diviners, striking black chords, will call down the dead, whose souls then will talk through the diviner's mouth. All that is brag and wild talk. If it be not mere gossip, then we have a manifestation of the vital fluid of some being.

Some say that the spirit cannot speak. If it cannot speak, it cannot have any knowledge either. Knowledge requires a force, just as speech does.

Anterior to man's death, his mental faculties and vital spirit are all in order. When he falls sick, he becomes giddy, and his vital spirit is affected. Death is the climax of sickness. If even during a sickness, which is only a small beginning of death, a man feels confused and giddy, how will it be, when the climax is reached? When the vital spirit is seriously affected, it loses its consciousness, and when it is scattered altogether?

Human death is like the extinction of fire. When a fire is extinguished, its light does not shine any more, and when man dies, his intellect does not perceive any more. The nature of both is the same. If people nevertheless pretend that the dead have knowledge, they are mistaken. What is the difference between a sick man about to die and a light about to go out? When a light is extinguished, its radiation is dispersed, and only the candle remains. When man has died, his vital force is gone, and the body alone remains. To assert that a person after death is still conscious is like saying that an extinguished light shines again.

During the chilly winter months the cold air prevails, and water turns into ice. At the approach of spring, the air becomes warm, and the ice melts to water. Man is born in the universe, as ice is produced, so to say. The *Yang* and the *Yin* fluids crystallise, and produce man. When his years are completed, and his span of life comes to its end, he dies, and reverts to those fluids. As spring water cannot freeze again, so the soul of a dead man cannot become a body again.

Let us suppose that a jealous husband and a jealous wife are living together. The debauchery and the disreputable conduct of one party is the cause of constant outbursts of anger, fighting, and quarrelling. Now, if the husband dies, the wife will marry again, and if the wife dies, the husband will do the same. If the other knew of it, he would undoubtedly fly into a rage. But husband and wife, when dead, keep perfectly quiet, and give no sound. The other may marry again, they take no heed, and it has no evil consequences. That proves that they are unconscious.

Confucius buried his mother at *Fang*.¹ Subsequently such heavy rain fell, that the tomb at *Fang* collapsed. When *Confucius* heard of it, he wept bitterly and said:—"The ancients did not repair graves."² Therefore he did not repair it. Provided the dead are conscious, they ought to be angry with those who do not keep their tombs in repair. Knowing this, *Confucius* would have repaired the grave to please the departed soul, but he did not do so. His intelligence as a Sage was of the highest order, but he knew that spirits are unconscious.

When dried bones are lying about in lonely places, it may happen that some mournful cries are heard there. If such a wail is heard at night-time, people believe that it is the voice of a dead man, but they are wrong. When a living man talks, he breathes. His breath is kept in his mouth and his throat. He moves his tongue, opens and shuts his mouth, and thus produces words. It is like playing a flute. When the flute is broken, the air escapes, and does not keep inside, and the hands have nothing to touch. Consequently no sound is produced. The tubes of the flute correspond to the human mouth and throat. The hands touch the holes in the tubes in the same manner, as man moves his tongue. When he is dead, his mouth and throat decay, and the tongue moves no more. How should words be articulated then? If, while dried bones are lying about, wails and laments are heard, they come from men, for bones cannot produce them.

Others imagine that it is the autumn (which produces these sounds). This statement is not much different from the other that ghosts cry at night. If the autumn air causes these extraordinary moans and wails, it must have some substratum. Because this has happened near the bones of a dead man, people have presumed that these bones are still conscious, and utter these mournful cries in the wilderness. There are thousands and thousands of skeletons bleaching in the grass and in the swamps, therefore we ought to be haunted by their laments at every step.

It is possible to make somebody speak, who usually does not speak, but impossible that somebody who speaks, should be induced to speak again after death. Even he who spoke before, cannot be caused to speak again. Similarly, when a plant comes

¹ A place in *Lu* (*Shantung*).

² A quotation abridged from the *Li-ki*, *Tan Kung*. Cf. Legge, *Li-ki* Vol. I, p. 123. Modern commentators explain the passage quite differently. The dictum of *Confucius* would mean that the ancients did not repair tombs, because they built them so well, that they could not collapse. Wang Ch'ung's interpretation is more natural.

forth, its fluid is green, which is, as it were, given it. When the same plant dies, the green colour disappears, or is taken away. Endowed with the fluid, the plant is green, deprived of it, it loses the green colour. After the latter is gone, it cannot be added again, nor can the plant grow green again of its own accord. Sound and colour correspond to one another, and are both derived from Heaven. The brilliant green colour is like a lugubrious cry. The colour of a faded plant cannot become green again, it would, therefore, be a mistake to assume that a dead man's cry could still be produced of itself.

Man is able to talk, because he possesses vital energy. As long as he can eat and drink, the vital energy is well fed, but no sooner do eating and drinking cease, than the energy is destroyed. After this destruction there are no more sounds possible. When the person is worn out, and cannot eat any more, the mouth cannot speak any further. Death is exhaustion in the highest degree, how could man still speak then?

There are those who say that the dead smell the sacrificed meat, and eat the air, and that they are thus enabled to speak. The vital force of the dead is that of the living. Let a living being neither eat nor drink, and only inhale the smell of offerings, and feed upon air, and he will die of starvation after no more than three days.

Another opinion is that the vital force of the dead is more powerful than that of the living, and that for this reason it can smell the air, and produce sounds.

The vital force of the living is in their body, that of the dead, out of it. In what do the dead and the living differ, and what difference does it make that the vital fluid is within the body, or outside of it? Take water, and fill it into a big jug. When the jug breaks, the water flows to the earth, but can the water on the floor be different from that in the jug? The water on the floor is not different from that in the jug, then why should the vital force outside the body be different from that within?

Since a man, when dead, does not become a ghost, has no knowledge, and cannot speak, he cannot hurt others either for the following reason. In his anger, a man uses breath, but in order to injure others, he requires strength. To make use of it, his sinews and bones must be strong, then he can hurt others. An angry man may breathe heavily so near to others, that his breath shoots forth against their faces, but though he possess the

valour of *Mêng Pên*,¹ it does them no harm. However, when he stretches out his hand, and strikes, or lifts the foot and kicks, he breaks whatever he hits. The bones of the dead decay, the strength of his muscles is lost, and he does not lift hand or foot. Although the vital fluid be still existant, it is, as if it were, only breathing, and nothing else follows. How then should it do harm to anybody?

Men and other creatures hurt others by means of knives, which they grasp with their hands and arms, and with their strong and sharp nails or teeth. Now, when a man is dead, his hands and arms waste away, and cannot lift a blade any more, and nails and teeth fall out, and cannot bite any more. How should they do harm to others then?

When a child is just born, his hands and feet are quite complete, yet the hands cannot grasp, and the feet cannot kick. The fluid has just concreted, but has no strength. Hence it is evident that the vital fluid possesses no strength. The fluid forms the body. As long as the body is still feeble and weak, it cannot do harm to any one, and how much less still, when through death the fluid becomes lost, and the vital spirit is dissolved. Something feeble and weak is incapable of injuring people, and one asserts that cold bones can do it? Is the fluid of the dead not lost? How should it injure anybody?

Before a hen's egg is hatched, there is a formless mass in the egg-shell, which, on leaking out, looks like water. After a good hen has covered the egg, the body of the chicken is formed, and when it has been completed, the young bird can pick the shell, and kick. Human death resembles the time of the formless mass. How could a formless fluid hurt anybody?

A man becomes bold and fierce, so that he can assault others, by eating and drinking. Eating and drinking his fill, he grows stout and strong, bold and fierce, and can do harm to others. While a man is sick, he can neither eat nor drink, and his body becomes worn out and weak. When this weariness and languor reach the highest degree, death ensues. During that time of sickness and languor his enemy may stand by his side, he cannot revile him, and a thief may take his things away, he has no means to prevent him, all on account of his debility and lassitude. Death is the debility and languor in the extreme, how then could a man after death still injure any one?

¹ Cf. Chap. XXXI.

If chickens or dogs, which somebody keeps, are stolen, he will, at all events, wax angry, though he be timid, and not very strong, and his anger may be so violent, that he tries conclusions with the robber, and is slain by him. During the time of great anarchy people will use one another as food. Now, provided that the spirit was conscious, it ought to be able to destroy its enemies.¹ A human body is worth more than a chicken or a dog, and one's own death is of greater consequence than a robbery. The fact that a man is excited over a chicken or a dog, but has no bad feeling against the individual who devoured him, shows that he² has not the power to hurt any one.

Prior to its casting off its exuviae, a cicada is a chrysalis. When it casts them off, it leaves the pupa state, and is transformed into a cicada. The vital spirit of a dead man leaving the body may be compared to the cicada emerging from the chrysalis. As cicada it cannot hurt the chrysalides. Since it cannot do so, why should the vital spirit of a dead man hurt living bodies?

The real nature of dreams is very doubtful. Some say that, while people are dreaming, their vital spirits remain in their bodies, and produce lucky or unlucky visions. Others hold that the vital spirit communicates with men and other creatures. Now, if it really remains in the body, the vital spirit of the dead must do the same. If, however, the spirit mixes with men, people may dream that they have killed somebody. Having killed somebody, they are perhaps themselves murdered by somebody else. But if, on the following day, they look at the body of that person, or examine their own, they will find no trace whatever of a wound inflicted by a sword. Dreams are caused by the vital spirit, and this spirit is identical with the vital spirit of the dead. The vital spirit of dreams cannot injure people, therefore the spirit of the dead cannot do so either.

When the fire burns, the caldron boils, and when the boiling stops, the steam ceases. All depends on the fire. When the vital spirit is incensed, it can do harm, not being angry, it cannot injure people. The fire blazing in the stove, the kettle bubbles, and the steam rises. When the vital force is enraged in the bosom, there is an innervation of strength, and the body is hot. Now, when a man is about to die, his body is cold and chilly. The cold and chilliness increase, until at last he expires. At the time

¹ Those who used its body as food.

² His spirit.

of death, the vital spirit is not irritated, and after the death of the body it is like the hot water taken from the caldron, how should it hurt people?

Things have a certain relation to man. When a man becomes insane, and one knows the proper thing, his malady may be cured by applying this thing as a remedy. As long as a thing is alive, its vital spirit adheres to its body, and consequently can change its form, and enter into close connection with man. After it has died, its body rots, and the vital spirit is dispersed. In default of a substratum it cannot undergo any more changes. The human vital spirit is like that of things. While they are alive, their spirit may become sick, when they die, it evaporates and disappears. Men are like things in this respect, when they die, their vital spirit also becomes extinguished, how could it still do any mischief?

Should anybody object by saying that men are much more precious than things, and that their vital spirit is different, we can reply that, as a matter of fact, things can be metamorphosed, but man cannot, and that so far his vital spirit is on the contrary inferior to that of things, whose essence surpasses that of man.

Water and fire drown and burn. All that can injure man must be a substance belonging to one of the five elements. Metal hurts man, wood beats him, earth crushes him, water drowns him, and fire burns him. Is the vital spirit of the dead a substance like the five elements? Does it injure people, or is it not a substance?—It cannot injure people. Not being a substance, it must be a fluid. Of the fluids which injure man that of the sun is the most virulent. Does the fluid of a man, when he dies, become virulent? Can it injure people or not?—It cannot injure people.

Thus we hold that the dead do not become ghosts, are not conscious, and cannot hurt people. Consequently, it is evident that the ghosts, which are seen, are not the vital force of dead men, and that, when men have been hurt, it cannot have been done through this vital force.

CHAPTER XVI.

False Reports about the Dead (*Sse-wei*).

King *Hsüan* of the *Chou* dynasty¹ is reported to have killed his minister, the Earl of *Tu*, who was innocent. When King *Hsüan* was going to hunt in his park, the Earl of *Tu* rose on the roadside with a red bow in his left hand. He shot an arrow at the king, who expired under the cover of his own bow-case.²—Duke *Chien* of *Chao*³ put his minister *Chuang Tse Yi* to death, although he was innocent. When Duke *Chien* was about to pass through the *Huan* gate, *Chuang Tse Yi* appeared on the road, a red cudgel in his left hand, with which he struck the duke, that he died under his carriage. This is considered as proving that two dead persons became ghosts, and as showing that ghosts are conscious, and can hurt people, and that there is no help against it.

I say that man is created as one of the ten thousand creatures. When these creatures die, they do not become ghosts, why then must man alone become a ghost after death? If it be owing to his superiority that man can become a ghost, then all the dead ought to be transformed into ghosts, wherefore then did the Earl of *Tu* and *Chuang Tse Yi* alone become ghosts? If those who have innocently suffered can become ghosts, there have been a great many ministers thus wronged. Men like *Pi Kan* and *Tse Hsi*⁴ did not become ghosts. Now, the Earl of *Tu* and *Chuang Tse Yi* were immoral. Full of spite and hate, they assassinated their sovereigns, out of revenge. There is no crime worse than the assassination of one's sovereign. Those who were deemed worthy to become ghosts, would again have to be executed. Therefore the Earl of *Tu* and *Chuang Tse Yi* would certainly not have dared to commit such a crime.

¹ 827-781 B.C.

² The story is given a little more in detail in the *Chou Chün-ch'iu*, which adds that the king broke his spine (cf. *Charannes, Mém. Hist.* Vol. I, p. 278, Note 2) and also by *Mé Ti* chap. 8, p. 2.

³ In the *Lun-héng* Bk. IV, p. 5 (*Shu-hsü*) he is called Viscount *Chien* of *Chao*, the same who is mentioned in chap. XVII.

⁴ On their fates cf. p. 320 and chap. XXXIX.

When one man injures another, he does not wish him to live, and hates to see his person. Therefore he does away with him. Then not only the family of the murdered man goes to the magistrate, and lodges a complaint against their enemy, but the victim also must hate to see him. Life and death are different spheres, and men and ghosts live in different places. If, therefore, the Earl of *Tu* and *Chuang Tse Yi* were grieved at King *Hsüan* and Duke *Chien*, they should not have killed them, for then they would also have become ghosts, and again have been together with them.

Princes have great power, and their officers, guards, and underlings are very numerous. Had the two ministers killed the two princes, their deaths would have been avenged. Therefore no intelligent man would have made such a scheme, or committed such an act in his wrath. If the two ministers were spirits, they must have been aware that the deaths of the two princes would be avenged upon them, and, if they were not aware of it, then they were not spirits either, and not being spirits, how could they have injured anybody? In the world many things seem real, which are not, and there are many falsehoods, which are taken for truths. Thus the stories of the Earl of *Tu* and *Chuang Tse Yi* have been handed down.

[Duke *Hui* of *Chin* removed the crown-prince *Shên Shêng*¹ from his grave, and had him re-interred. When in autumn his charioteer *Hu Tu* went to *Hsia-kuo*,² he met the crown-prince there. The crown-prince stepped upon his carriage, and spoke to him saying, "I *Wu*³ is a brute. I have asked God. He will give *Chin* over to *Ch'in*, and *Ch'in* will offer sacrifice to me."—*Hu Tu* replied, "I have been told that spirits enjoy only the offerings of their own kindred, and that people do not sacrifice but to their own clan. Would the sacrifice to Your Highness not be terminated then? Besides the people of *Chin* are not responsible. Their punishment would be unjust, and there would be the cessation of the sacrifice. Your Highness should take this into consideration."—The crown-prince said, "Well, I will pray again. Seven days hence, there will be a wizard west of the New City, through whom you shall have an interview with me." After *Hu Tu* had agreed to it, he vanished. At the fixed time, *Hu Tu* went to the hut of a wizard on the west

¹ A brother of the Duke, who had been driven into death by court intrigues.

² The "Lower Capital" of *Chin* i. e. *Ch'ü-wu* in modern *Ping-yang-fu* (*Shansi*).

³ The personal name of Duke *Hui*.

side of the New City, and had a second interview with *Shên Shêng*. *Shên Shêng* told him. "God has promised to punish the guilty one. He will slay him in *Han*."¹—Four years later Duke *Hui* fought with Duke *Mu* of *Ch'in* in the *Han* territory,² and was taken prisoner by Duke *Mu*, exactly as had been predicted. What else was this than the work of a spirit?

This story bears a great resemblance to those of the Earl of *Tu* and *Chuang Tse Yi*. How can we show that? The removal of a grave is a private grievance. God is a public spirit. Would a public spirit take heed of a complaint addressed to him on a private grievance? God is said to have promised to give *Chin* over to *Ch'in*. *Hu Tu* thought that this could not be. *Shên Shêng* following *Hu Tu's* words, was quite right, and therefore God's promise to *Shên Shêng* was wrong. It is evident that a spirit which as God would be inferior to *Hu Tu*, cannot be God.

Furthermore, a subject dares not implore a sovereign to consider his private affairs. A sovereign has such an exalted position in comparison with a humble subject, that the latter does not venture to trouble him with things that do not concern him. And was the distance between *Shên Shêng* and God not still greater than between a subject and his sovereign? He would not have vented his anger against Duke *Hui* for having removed his grave in the august presence of God.

*Li Chi*³ caused the death of *Shên Shêng* by her slander, and Duke *Hui* removed his corpse from his grave. The removal of a corpse is less wicked than a murder, and the guilt of Duke *Hui* less than that of *Li Chi*. If *Shên Shêng* prayed for the punishment of Duke *Hui*, and not for the death of *Li Chi*, then he resented the removal of his grave, but was not grieved at his own death.

By the advice of *Li Sse*, *Ch'in Shih Huang Ti* burned the books of poetry and history, and subsequently buried the scholars alive. The grievances of the literati against him were not of a less serious character than those of *Shên Shêng*, and the misery of being buried alive, much more pitiful than the removal of a corpse. Yet the dead scholars of *Ch'in* did not implore God, nor appear in the shapes of ghosts, and those *savants* did not conjointly accuse *Ch'in Shih Huang Ti* of viciousness, and *Li Sse* of depravity.

¹ Quotation from the *Tso-chuan*, Duke *Hsi* 10th year (649 B.C., *Legge, Classics* Vol. V, Pt. I, p. 157).

² In *Shansi*.

³ A wife of Duke *Hsien* of *Chin*, who, in order to secure the throne for her own son, removed the heir-apparent, *Shên Shêng*.

When King *Wu* of the *Chou* dynasty was sick and low-spirited, the Duke of *Chou* asked for Heaven's commands. He erected three altars with one platform for sacrifices, and with the jade sceptre and the baton in his hands, addressed *T'ai Wang*, *Wang Chi* and *Wên Wang*.¹ The annalist composed the prayer. In his address he said, "I am benevolent like my ancestors, have many talents and abilities, and can serve the spirits. The great-grandson so-and-so has not as many talents or abilities as *Tan*, and cannot serve the spirits."²—By spirits the three princes are meant. The dead are unconscious, and cannot become spirits, they say. However, the Duke of *Chou* was a sage; the words of a sage are true, and he finds out the reality of things that seem dark. Such being the case, the three princes must have been spirits.

I ask, can men really become spirits or not? Provided, they can, then one must know the opinions of the three princes, and not solely inquire, whether they were ghosts. The Duke of *Chou* asked for Heaven's commands, and the annalist composed the prayer. When the prayer was completed, and the address finished, the Duke of *Chou* did not know, whether the three princes gave their assent, and how. Upon this he consulted three tortoises. All three bearing lucky signs, he was pleased. He was able to know that the three princes were conscious and spirits, but not, whether they assented or not. To find out the truth, he was obliged to still consult the three tortoises. Yet in order to determine in an unmistakable way, whether they were spirits or not, it should have been possible to interrogate them. The question, whether the dead had knowledge or not, depended on the other, whether they could give their approval or not. If the Duke of *Chou* could know that the three princes did not grant his request, then the statement that they were ghosts is reliable, but if he could not, then his statement that the three princes were ghosts, would not have any more weight than one made by ordinary people. His knowledge would not reach further than that of the generality, and be inadequate to show us the real state of the dead.

Moreover, by what means did the Duke of *Chou* obtain Heaven's commands, by his perfect sincerity, or by the correctness of his address? If it was by his perfect sincerity, then his prayer was said with sincerity, and he did not care, whether his address to

¹ The spirits of the father, the grandfather, and the great-grandfather of King *Wu* and his younger brother *Tan*, Duke of *Chou*.

² Quoted in an abridged form from *Shu-king*, *Chin-t'ung*, Pt. V, Bk. VI, 1 seq. (*Legge* Vol. III, Pt. II, p. 351 seq.).

attract the spirits was correct or not. *Tung Chung Shu's* method of praying for rain consisted in putting up a dragon, made of earth, with a view to affecting the fluid. An earth dragon was not a real dragon, and could not attract rain. While making use of it, *Tung Chung Shu* showed perfect sincerity, and did not mind, whether the dragon was genuine or fictitious. The Duke of *Chou's* prayer for Heaven's commands was like *Tung Chung Shu's* prayer for rain. The three princes were not ghosts, as a heap of earth was not a dragon.

Hsün Yen of *Chin*¹ invaded *Ch'i*, but had to return, before the campaign came to a close, for he was taken ill with ulcers, and a sore broke out on his head. When he reached the *Cho-yung* territory, his eyes protruded from their sockets, and when his death ensued, he went on staring, and his mouth could not receive anything. *Fan Hsüan Tse* washed him, and said by way of consolation, "To serve under Your Lordship was decidedly better than under *Wu*," but he still continued staring. *Fan Hsüan Tse* observing that he did not close his eyes, fancied that he was vexed with his son *Wu*, for vexation with one's own son is a very common human grievance. Therefore, he spoke of *Wu* to comfort him, but this was not the cause of his resentment, for he went on staring. *Luan Huai Tse* remarked, "Is it perhaps, because he did not complete his designs in *Ch'i*?", and he again comforted him by saying, "Your Lordship died an untimely death. The things which you did not bring to a close in *Ch'i*, are as vast as the Yellow River." Upon this, he closed his eyes, and received the gem into his mouth.² It was the incompleteness of his invasion of *Ch'i* which *Hsün Yen* regretted. *Luan Huai Tse* found it out, therefore the dead man closed his eyes, and received the gem into his mouth. *Fan Hsüan Tse* missed it, therefore his eyes remained wide open, and his mouth was locked.

I say that *Hsün Yen's* death by sickness was very painful, so that his eyes protruded. When his eyes came out, he firmly closed his mouth, and therefore could not receive anything in it. Immediately after death the fluid was still strong, and the eyes protruded owing to the pain caused by the disease. *Fan Hsüan Tse* soothed him too soon, therefore the eyes did not close, and the mouth not open. A short while afterwards, the fluid was weakened.

¹ An officer of the *Chin* State.

² As was customary. Thus far the story, with some additions and omissions, has been culled from the *Tso-chuan*, Duke *Hsiang* 19th year (553 B.C.).

Consequently, when *Luan Huai Tse* comforted him, his eyes closed, and his mouth received the gem. This was a sequence of *Hisün Yen's* sickness, and the soul of the deceased did not manifest his resentment in his mouth and his eyes.

All people have something to regret, when they die. A generous character regrets that he could not accomplish all the good works he intended, a scholar that his researches had still so many *lacunæ*, a husbandman that he did not reap the grain he had sown, a merchant that he did not make a fortune, an official that he did not obtain the highest posts, and a brave that his attainments were not yet perfect. Every one on earth who has desires, has something to regret. If in every case regrets be considered the cause of the non-closing of the eyes, then all the dead on earth could not shut their eyes.

The souls of the dead are dissolved, and cannot hear any more what men say. This inability to hear what others say is called death. If after their separation from the body they became ghosts, and kept near to men, their connection with the body would already have been severed, and, though people addressed them, it would be impossible for them to again enter the body, and close the eyes, or open the mouth. If they could enter the body, and through the corpse express their dissatisfaction, then the inevitable consequence would be that they must have been preserved together with the body. Ordinary people hold that the spirits of the dead can, so to speak, re-animate the bodies, and show themselves so, that corpses would be like living men, which is a great mistake.

King *Ch'êng* of *Ch'u*¹ set aside the heir-apparent *Shang Chên*, and wished to put Prince *Chih* in his place. When *Shang Chên* heard of it, he surrounded the king with the palace guards, and made him prisoner. The king desired to eat bear's paws, before he was put to death, but *Shang Chên* did not grant this request, and the king died by strangulation. *Shang Chên* gave him the posthumous title *Ling*, but the king did not shut his eyes. Then he called him *Ch'êng*, and he closed his eyes.² This circumstance that he closed his eyes on being called *Ch'êng*, but not on being called *Ling*, proves that King *Ch'êng* had consciousness. The posthumous title *Ling* displeased him, therefore he did not shut his eyes. When it was altered into *Ch'êng*, his hurt feelings were mollified, whereupon he closed his eyes. His spirit heard people consult, and saw

¹ 670-624 B.C.

² Quotation from the *Tso-chuan* Duke Wên 1st year (625 B.C.) (*Leyge* Vol. V, Pt. I, p. 230).

them change the title. This gave him such satisfaction, that he closed his eyes. They were not sick, and nobody soothed him. The eyes opened, and closed of their own accord; if that was not spiritual, what else was it?

I am of opinion that this story is like that of *Hsün Yen*. Although the eyes were not sick, they did not remain open for nothing. When King *Ch'êng* died by strangulation, his vital fluid was still strong, and, when his life was suddenly cut off, his eyes still opened. Owing to this the epithet *Ling*¹ was given him. After a short while, the fluid relaxed, and the eyes were just going to close, when simultaneously his title was changed into *Ch'êng*.² It was by chance that the staring and the shutting of the eyes coincided with the selection of *Ling* as a posthumous title. The people of that time, noticing that the king shut his eyes as if in response to the title *Ch'êng*, believed that it was the soul of King *Ch'êng*. If he was really conscious, he ought never to have closed his eyes, for the murder committed by the heir-apparent upon his person was a heinous crime, whereas the selection of the word *Ling* as a posthumous title was only a small fault. He did not resent the great crime, but took offence at the small fault. That does not make the existence of a spirit probable, and would not seem a reliable utterance of his feelings. Of improper posthumous titles we have not only *Ling* but also *Li*.³ In the annals many princes bearing the epithets *Ling* and *Li* are mentioned. They did not all keep their eyes open, before their bodies were shrouded. Did the dead princes of the various ages not resent the name, and was it King *Ch'êng* alone who took umbrage? How is it that there were so many of the name of *Ling*, and so few who did not close their eyes?

Po Yu of *Ch'êng* was greedy and perverse, and his desires were many. *Tse Hsi* wished to rank before every one else. Both, of course, could not get on together. *Tse Hsi* assaulted *Po Yu*, who took to flight. *Sse Tai* led his countrymen against him, and defeated him. *Po Yu* died.⁴ Nine years later [the people of *Ch'êng* took

¹ *Ling* 靈 might mean:—animated, alive, a spirit, but it has many other significations besides, as:—intelligent, ingenious, clever, which might well be used as a posthumous title.

² This 成 would mean:—the completer, the perfect one.

³ *Li* 厲 is in fact not a proper honorary epithet, its sense being:—oppressive, cruel, malicious, ugly, terrible.

⁴ According to the *Tso-chuan* in 542 B.C.

alarm owing to *Po Yu*. They said that *Po Yu* was coming. Consequently, they all ran away, not knowing where to go. In the following year, some people saw *Po Yu* in their dreams walking about in armour, and saying, "On the day *jên-tse*, I will slay *Sse Tai*, and next year on *jên-yin*, I will slay *Kung Sun Tuan*."—When the *jên-tse* day arrived, *Sse Tai* died, and the fright of the citizens still increased. Afterwards, when the *jên-yin* day came, *Kung Sun Tuan* died also, and the citizens felt still more alarmed. *Tse Ch'an*¹ promoted his descendant to soothe him, and he kept quiet ever since.] *Po Yu* appeared in dreams, and said, "On the *jên-tse* day I will slay *Sse Tai*, and on *jên-yin* I will kill *Kung Sun Tuan*." When the *jên-tse* day came, *Sse Tai* died, and when the *jên-yin* day arrived, *Kung Sun Tuan* breathed his last. [When subsequently *Tse Ch'an* betook himself to *Chin*, *Ching Tse* of *Chao* questioned him saying, "Could *Po Yu* still become a ghost?"—*Tse Ch'an* rejoined, "He could. When man is born, that which is first created, is called animal soul, and, when the animal soul has been formed, its *yang* becomes the mind. In case the substance and the elements are abundantly used, the soul and the mind grow very strong, and therefore show great energy, until they become spirits. Even the soul and the mind of an ordinary man, or an ordinary woman, who have met with a violent death, can attach themselves to men, as evil spirits, and fancy *Po Yu*, a descendant of a former sovereign of mine, Duke *Mu*,² the grandson of *Tse Liang*, and the son of *Tse Erh*, who was governor of a small territory, the third of his family who held this post! Although *Ch'êng* is not a rich country, and, as a saying of *Ch'êng* is, a small and unimportant State, yet three successive generations have ruled over it. The stuff *Po Yu* was made of was copious and rich, and his family great and powerful. Is it not natural that having met with a violent death, he should be able to become a ghost?"]³

Po Yu killed both *Sse Tai* and *Kung Sun Tuan*, and did not miss the appointed time. That shows that he was really a spirit. When *Tse Ch'an* had raised his descendant, he kept quiet. *Tse Ch'an* understood the doings of ghosts, and therefore knew that they really existed. Since they are real, and not an illusion, *Tse Ch'an* answered the question addressed to him unhesitatingly. *Tse Ch'an* was a wise man who understood the nature of things. If *Po Yu* after

¹ *Tse Ch'an* is the style of the celebrated statesman *Kun Sun Ch'iao* of *Ch'ing* 581-521 B.C.

² Duke *Mu* of *Ch'ing* 626-604 B.C.

³ Quotation from the *Tso-chuan*, Duke *Ch'ao* 7th year (534 B.C.) (*Legge* Vol. V, Pt. II, p. 618).

death possessed no knowledge, how could he kill *Sse Tai* and *Kung Sun Tuan*? And if he could not become a ghost, why had *Tse Ch'an* not the slightest doubt about it?

My answer is, as follows. The man who lived at enmity with *Po Yu* was *Tse Hsi*. He attacked *Po Yu*, who fled. *Sse Tai* led his countrymen against *Po Yu*, and defeated him. *Kung Sun Tuan* merely followed *Sse Tai*, but did not settle his own dispute. His wrong was much smaller. *Po Yu* killed *Sse Tai*, but did not wreak his vengeance upon *Tse Hsi*. Since *Kung Sun Tuan* died along with *Sse Tai*, though his guilt was not worth speaking of, the soul of *Po Yu* was not conscious. Taking his revenge as a ghost, he did not make any distinction between a grave and a small offence, as he ought to have done.

Furthermore, *Tse Ch'an* asserted that he who dies a violent death can become a ghost. What does a violent death mean? Does it mean that according to fate *Po Yu* ought not yet to have died, when he was killed? Or does it mean that *Po Yu* was guileless, but hardly dealt with? If the idea is that he was slain, before the time of his death had arrived, there are many others who likewise died before their appointed time, and if it signifies that *Po Yu* was not guilty, but the victim of an outrage, then *Po Yu* was not alone outraged. If murdered men can become ghosts, *Pi Kan* and *Tse Hsi* did not.

During the "Spring and Autumn" period thirty-six sovereigns in all were assassinated. Theirs were violent deaths *par excellence*. Their sway extended over entire States, the fine substance of which they were formed must have been very abundant, and they succeeded one another as lords of the soil, not only through three generations. The dignity of a reigning prince is not on a level with that of a governor. Their ancestors, who were first enfeoffed, were certainly the equals of *Tse Liang*, the son of Duke *Mu*. Since the sovereigns of States who suffered death at the hands of their treacherous subjects, were of the highest nobility, their souls as ghosts would have been more enlightened than *Po Yu*, who in taking his revenge and killing his enemies went so far as to destroy *Sse Tai* and *Kung Sun Tuan*. The thirty-six princes did not become ghosts, nor did their thirty-six subjects feel their vengeance. If the spirit of *Po Yu* possessed knowledge, because he was a reckless character, the world has never seen more desperate men than *Chieh* and *Chou*, yet, when *Chieh* and *Chou* were put to death, their souls did not become ghosts.

Tse Ch'an's reasoning is *a posteriori*. Noticing that *Po Yu* met with a violent death, he held that all people dying an unnatural

death can become ghosts. Had *Po Yu* become a ghost without having met with a violent death, he would have maintained that all people can become ghosts, unless they have died an unnatural death. What difference was there between *Tse Hsi* and *Po Yu*, while both were living in *Ch'êng*? Why should his death be otherwise than that of *Po Yu*? Both were killed by their contrymen for their lawlessness. *Po Yu* could become a ghost, and *Tse Hsi* could not. The argument on the violent death would suit in the case of *Po Yu*, but be inadmissible in that of *Tse Hsi*. The story of *Po Yu* is like the tale of the Earl of *Tu*. The tale of the Earl of *Tu* being unreliable, that of *Po Yu* cannot be regarded as true either.

[Duke *Huan* of *Ch'in*¹ invaded *Chin*, and encamped himself at *Fu-shih*.² The Marquis of *Chin* had gathered his troops in *Chi*,³ to seize the land of the *Ti*,⁴ and restore the Marquis of *Li*.⁵ When he came back from this expedition, *Wei K'ô* defeated the army of *Ch'in* at *Fu-shih*, and made *Tu Hui* prisoner. *Tu Hui* was the strongest man in *Ch'in*. Previously *Wei Wu Tse*⁶ had a favourite concubine, but no son by her. When he fell sick, he bade *Wei K'ô* to give his concubine to somebody in marriage. Afterwards, when his case became more serious, he ordered *Wei K'ô* again to bury the concubine with him, but, when *Wei Wu Tse's* death ensued, *Wei K'ô* did not bury her. Some people found fault with him, but *Wei K'ô* replied, "During his delirium the mind of my father was deranged, therefore I followed the orders he gave, when he was in his senses." At the battle of *Fu-shih*, *Wei K'ô* perceived an old man plaiting grass with a view to ensnaring *Tu Hui*, who stumbled, and fell down, and thus was caught. In the night he beheld the old man in his dreams, who said to him, "I am the father of the woman which you have given away. You have obeyed your father's orders of the time, when he was still in his right mind, therefore I have paid you my debt of gratitude."]⁷

The father of the favourite knew the virtue of *Wei K'ô*, therefore he appeared in the shape of a ghost, plaited grass, and helped

¹ 603-575 B.C.

² Near *Hsi-an-fu* in *Shensi*.

³ In the *Ping-yang* prefecture (*Shansi*).

⁴ Aboriginal, non-Chinese tribes.

⁵ The *Ti* had dethroned him, and conquered his territory.

⁶ *Wei K'ô's* father.

⁷ Quotation from the *Tso-chuan*, Duke *Hsüan* 15th year (593 B.C.).

him to win the battle. This clearly proves the enlightenment and the knowledge of the spirit.

I say that, provided that the father of the woman did know the virtue of *Wei K'ô*, and appeared as a ghost to help him in battle, he should have been able to reward those whom he liked during his life-time, and to destroy whom he hated, while alive. Human intercourse is amicable or otherwise. Kindness and unfriendliness must be requited, just as gratitude was to be shown for the sake of the woman. Now, the old man was unable to requite the kindness he had received, while alive, and only could show his gratitude for the goodness which he received after death. That is no proof of knowledge, or of the ability to become a ghost.

When *Chang Liang* walked on the banks of the river *Sse*, an old man presented him with a book.¹ *Kuang Wu T'i*² was sorely pressed in *Ho-pei*,³ when an old man gave his advice. One's fate being grand, and the time lucky, one must meet with felicitous and pleasant auguries. *Wei K'ô* was to take *Tu Hui* prisoner, and to distinguish himself in battle, consequently the phantom of an old man appeared plaiting grass, where the hosts were passing.

*Wang Chi*⁴ was buried at the foot of Mount *Hua*. The *Luan* river having undermined his tumulus, the front part of his coffin became visible. *Wên Wang* said, "How pleasing! Our old lord certainly wishes to see his officers and people once more, therefore he caused the *Luan* to bring his coffin to light." Upon this, he held a court, and all the people could view him for three days. Then he had him buried again.—*Wên Wang* was a sage, who knew the true nature of things and principles. Seeing that *Wang Chi*'s coffin was visible, he knew that his spirit was desirous of seeing the people, therefore he took him out, and showed him.

I fancy that all the kings and emperors who from ancient times were entombed in the earth after their deaths, must be counted by thousands. They did not desire to see their people again, wherefore should *Wang Chi* alone have done so? On the banks of the *Yellow River* and the *Sse*, many tombs have been built, and the coffins which by an inundation and a land-slip have been uncovered are

¹ Cf. p. 275.

² 25-57 A.D.

³ In *Shansi*.

⁴ The father of *Wên Wang*.

innumerable. Did all those persons wish to see their people again? The undermining of the foot of Mount Kū by the *Luan* is like the inundations and the ruptures caused by the waters of the *Yellow River* and the *Sse*. *Wên Wang* perceiving the front part of the coffin exposed, commiserated the old lord, and felt sorry for him, and imagined that he wished to come out again. This is the natural sentiment of a devoted and filial son, and a natural feeling for the other's well-being. As the wise man and the sage he was, he felt deeply touched, and did not take the time to reason and analyse his feelings. He treated a dead man, as though he were living, and therefore gave him a new tomb. The masses believe in the words of wise men and sages, hence they fancy that *Wang Chi* wished to see his people.

Duke *Ching* of *Ch'i*¹ was going to invade *Sung*. When his troops passed Mount *T'ai*, the duke saw two old gentlemen in his dream, who stood there in a fit of passion. The duke told *Yen Tse*,² who replied, "They are *T'ang*³ and *Yi Yin*,⁴ former worthies of *Sung*."—The duke was incredulous, and thought that they were the spirits of Mount *T'ai*. *Yen Tse* said, "Your Highness disbelieves me, allow me to describe the appearance of *T'ang* and *Yi Yin*. *T'ang* is pale and tall, and has a beard on the chin, which is pointed above, and full below. He keeps himself straight, and talks with a loud voice."—The duke said, "Yes, so he is." *Yen Tse* continued, "*Yi Yin* is dark and short, and has dishevelled hair and whiskers, which are full above and pointed below. He has a stooping gait, and talks low."—The duke said, "Yes, so he is, but what is to be done now?"—*Yen Tse* replied, "*T'ang*, *T'ai Chia*, *Wu Ting*, and *Tsu Yi*⁵ were excellent rulers of the empire. It is not right that they should have no offspring left. Now there remains only *Sung*, which Your Highness is going to invade.⁶ Therefore *T'ang* and *Yi Yin* are enraged, and ask you to dismiss your army, and keep peace with *Sung*."⁷—The duke did not take heed, and invaded *Sung*.

¹ 546-488 B.C.

² The Great Diviner of *Ch'i* (cf. p. 292) and reputed author of the *Yen Tse ch'un-ch'iu*.

³ The founder of the *Shang* dynasty, 1766-1753 B.C.

⁴ *T'ang's* prime minister.

⁵ All four were sovereigns of the *Shang* dynasty. *T'ai Chia* reigned from 1753-1720 *Wu Ting* 1324-1265, and *Tsu Yi* 1525-1506 B.C.

⁶ The dukes of *Sung* derived their descent from the sovereigns of the *Shang* dynasty.

⁷ Quoted from *Yen Tse's Ch'un-ch'iu* (*T'ai-p'ing-yü-lan*) with some variations.

after all, when his army was in fact beaten.—*T'ang* and *Yi Yin* possessed knowledge, and resented the attack of Duke *Ching* upon *Sung*, therefore they appeared to him in his dreams enraged, for the purpose of checking him, but Duke *Ching* did not stop, and his army met with a reverse.

They say that previously Duke *Ching* had already seen a comet in his dreams. At the time in question, the comet did not appear, which was unlucky. It may be so, but all this were dreams. Duke *Ching* saw a comet, but it was not a real comet, and he dreamt of *T'ang* and *Yi Yin*, but they were not real. Perhaps they were inauspicious visions accompanying the defeat of his army. *Yen Tse* believed in the dream, and said that the figures were those of *T'ang* and *Yi Yin*. Duke *Ching* accepted *Yen Tse's* explanation as true. When the *Ch'in* united the empire, they destroyed the descendants of *Yi Yin*. From that time up to the present the sacrifices to *T'ang* and *Yi Yin* have been discontinued, why did they not resent it?

[*Tse Ch'ian* of *Ch'êng*¹ was sent on a complimentary mission to *Chin*. The marquis of *Chin*² was sick. *Han Hsüan Tse*³ went to meet the guest, and privately said to him, "My prince is laid up three months already. Although we all have run about to sacrifice to the hills and streams, his sickness increases instead of improving. Now he has dreamt of a yellow bear passing through the door of his bedchamber. What devil can that be?"—*Tse Ch'ian* replied, "Since the prince is so enlightened, and your administration so grand, why should there be a malignant spirit? Of yore *Yao* banished *Kun*⁴ for perpetuity to Mount *Yü*.⁵ His spirit became a yellow bear, which entered into the deep holes of the *Yü*. It eventually became an object of veneration to the *Hsia*,⁶ and the Three Dynasties⁷ sacrificed to it. The marquis of *Chin* is an allied prince,⁸ has he perhaps not sacrificed to it?"—*Han Hsüan Tse* performed the sacrifice of the *Hsia*, and the marquis of *Chin* felt a relief.]⁹ The yellow bear was

¹ Vid. p. 389.

² His name was *P'ing* (556-530 B.C.).

³ Prime minister of *Chin*.

⁴ The father of the Emperor *Yü*.

⁵ South of *I-chou* in *Shantung*.

⁶ The *Hsia* dynasty.

⁷ *Hsia*, *Shang*, and *Chou*.

⁸ Allied to the reigning house of *Chou*.

⁹ Quoted from the *Tso-chuan*, Duke *Ch'ao* 7th year (534 B.C.) *Legge* Vol. V, Pt. II, p. 617).

the spirit of *Kun*. The marquis of *Chin* had not sacrificed to it, therefore it passed through the door of his bedroom. When *Chin* knew it, and performed the sacrifice, the disease was interrupted. Does that not show that the dead are conscious?

That *Kun* was left to die on Mount *Yü* every one knows, but wherefrom should people learn that his spirit became a yellow bear, and entered the depths of the *Yü*? If it was like Duke *Nü Ai* of *Lu*, who during a disease was transformed into a tiger,¹ it could have been verified at the time of death. Now *Kun* died far away on Mount *Yü*, nobody was with him, where did the news come from then? Moreover, it is expressly stated that his spirit became a bear, which implies that he died. That after death his spirit became a yellow bear, men had no means to ascertain.

People call a dead man a ghost. A ghost is like a living man in form, and does not look otherwise than a man, and yet it is not the spirit of the deceased. How much less a bear, which has no human form, and does not resemble man! If really the spirit of *Kun* after death was transformed into a yellow bear, then the spirit of a dead bear might also eventually become a man. How could anybody dreaming of it know but that it was the spirit of a dead animal? Those who believe that the bear was the spirit of *Kun* will also imagine that the ghosts which appear are the vital force of the dead. There is no proof that it is the vital force of human beings, and we cannot own that a yellow bear was the spirit of *Kun*.

Furthermore, dreams are visions. When good or bad luck are impending, the mind shapes these visions. Thus the sight of a bear will also admit of an interpretation.² Now, in case that the spirit of *Kun* really became a yellow bear after death, must the yellow bear which appeared in the dream at all events have been the spirit of *Kun*? The feudal princes were wont to sacrifice to the mountains and streams. Should the marquis of *Chin* have viewed mountains and streams in his dreams, would it not have been, because he had offered sacrifice to them, that those mountains and streams appeared to him?³

When people are sick, they often see their deceased ancestors arriving and standing by their side; are we again to suppose that these deceased ancestors show themselves for the purpose of asking

¹ Cf. Chap. XXVII.

² Like other dreams. The visions have mostly a symbolical meaning, and must not be semblances of real beings.

³ They would be evoked by his remembrance, but not be real.

for food? What we see in our dreams is, moreover, being interpreted as having some other meaning, and is not real anyhow. How can we prove that? When in a dream we have perceived a living man, this man, seen in our dream, does not meet us on the following day. Since the man seen in the dream, does not meet us, we know that the yellow bear of *Kun* did not pass through the bedroom door, as a matter of fact, and, since it did not, *Kun* did not ask for food either. *Kun* not having asked for food, the disease of the marquis of *Chin* was not a misfortune caused by his neglect of the *Hsia* sacrifice, and since it was not a calamity brought about by the non-observance of this ceremony, the relief of the marquis of *Chin* was not a lucky event caused by the performance of the sacrifice. There having been no real luck, it is evident that there was no consciousness on the part of *Kun*.

This is like the case of *Lin An*, Prince of *Huai-nan*,¹ who died charged with high-treason, and is nevertheless commonly reported to have ascended to heaven as an immortal.² Whether *Tse Ch'an* also had heard such a false rumour,³ we cannot make out now. By chance the force of the sickness of the marquis of *Chin* was just going to be broken of itself, when *Tse Ch'an* happened to explain the appearance of the yellow bear. Thus the statement that the yellow bear was the spirit of *Kun* found credence.

The Emperor *Kao Huang Ti*⁴ intended to make *Ju Yi*, Prince of *Chao*, his successor, because he was like him. The Empress *Lü Hou* was furious, and afterwards poisoned the prince of *Chao*. When, later on, *Lü Hou* went out, she beheld a grey dog, which bit her under her left arm. She thought it strange, and by divination found out that it had been *Ju Yi*, prince of *Chao*, who had haunted her. She then began to suffer from the wound under her arm, which did not heal, and died.⁵ People believe that the spirit of *Ju Yi* transformed itself into a grey dog to take his revenge.

I say that, when a valiant warrior fighting, flushed with anger, succumbs, sword in hand, and being hurt, sinks to the ground, and

¹ The Taoist philosopher *Huai Nan Tse*.

² Vid. chap. XXVIII.

³ With regard to the metamorphose of *Kun*.

⁴ *Han Kao Tzu*, 206 194 B.C.

⁵ Cf. chap. XVIII.

breathes his last, he sees with his eyes the adversary, who has hit him, yet, after death, his spirit is incapable of taking its vengeance. When *Lü Hou* poisoned *Ju Yi*, she did not step forward personally, but had instructed some one to administer the poison. First the prince was not aware of his being poisoned, and then in his anger did not know, who the murderer was. How then could he become a demon, and avenge himself upon *Lü Hou*?

If the dead possessed knowledge, nobody had more reason to hate *Lü Hou* than the Emperor *Kao Tsu*. He loved *Ju Yi*, whom the empress killed. The soul of *Kao Tsu* ought to have been like a peal of thunder in his wrath, and not have waited one day, before he called *Lü Hou* to account. Why was the spirit of *Kao Tsu* not like that of *Ju Yi*, and why did he dislike *Ju Yi* after his death, and acquiesce in the murder of the empress?

When the report of a quarrel which the prime minister *T'ien Fên*,¹ Marquis of *Wu-an*,² had had with the former generalissimo *Kuan Fu* over a glass of wine reached the emperor, *Kuan Fu* was imprisoned. *Tou Ying*³ attempted to rescue him, but could not save him, and the consequence was that *Kuan Fu* brought down capital punishment upon himself, and that *Tou Ying* had to suffer death likewise. Subsequently, *T'ien Fên* contracted a very painful disease, during which he cried, "Yes, yes," and asked the by-standers to look. They beheld *Kuan Fu* and *Tou Ying* sitting by his side. *T'ien Fên*'s sickness did not release, until he died.⁴

I reply that he was not the only man who killed another. Other murderers have not seen their victims, when they fell sick afterwards, whereas *T'ien Fên* beheld the two men whose deaths he had brought about. *T'ien Fên* alone did so, because he felt their anger, and in his delirium had hallucinations. Or maybe he perceived some other ghost, and the necromancer having heard of his former dispute with *Kuan Fu* and *Tou Ying*, and of his wish to

¹ Uncle of the Emperor *Han Wu Ti*.

² District in *Honan*.

³ Commander-in-chief under the Emperor *Ching Ti*, 156-140 B.C., who was supplanted by *T'ien Fên*.

⁴ We learn from the *Chien Han-shu*, chap. 52, p. 12, Biography of *Kuan Fu*, that *T'ien Fên* felt pain all over the body, as if he were flogged, and cried for mercy. The emperor sent his visionist to look at him, who reported that the ghosts of *Kuan Fu* and *Tou Ying* were holding him, and beating him to death.

learn the real name of the spirit, and seeing him crying, "Yes, yes," at random, gave the answer that *Kuan Fu* and *Tou Ying* were sitting near him.

The governor of *Huai-yang*,¹ *Yin Ch'i*, was a very cruel and oppressive magistrate. When he had passed away, the people whom he had wronged intended to burn his body, but it disappeared, and reverted to its grave. He was conscious, therefore the people were going to burn him, and he was a spirit, therefore he could disappear.

I presume that the vanished spirit of *Yin Ch'i* has his analogies. During the *Ch'in* epoch three mountains disappeared,² and about the end of the *Chou* dynasty the Nine Tripods were engulfed.³ Provided that things which can disappear are spirits, then the three mountains and the Nine Tripods must have had consciousness. Perhaps the then magistrate, apprised of the design of the angry populace, stealthily removed the corpse, and pretended that it had disappeared, and for fear, lest the outraged people should vent their wrath upon himself, declared that it had done so of its own accord. All persons who can disappear must have their feet to walk upon. Now, the circulation of the blood of the deceased had been interrupted, and his feet could not move any more. How should he have managed his flight?

In *Wu*, *Wu Tse Hsü* was cooked,⁴ and in *Han*, *P'êng Yüeh*⁵ was pickled. Burning and pickling is the same torture. *Wu Tse Hsü* and *P'êng Yüeh* were equally brave. They could not escape the cooking, or avoid the pickling, and *Yin Ch'i* alone is said to have been able to return to his tomb. That is an untruth and an unfounded assertion.

Doomed⁶ *Wang Mang* removed the empress *Fu Hou*, the wife of the emperor *Yuan Ti*,⁷ from her tomb. He desecrated her coffin, and took from it boxes with jewels and seals. Afterwards he con-

¹ The present *Chên-chou* in *Honan*.

² Cf. chap. XX.

³ Cf. chap. XL.

⁴ Cf. p. 320.

⁵ *P'êng Yüeh*, King of *Liang*, was executed by order of *Han Kao Tsu* in 196 B.C., when he had revolted against the emperor. All his relations to the third degree were put to death along with him. Vid. *Shi-chi* chap. 8, p. 33v.

⁶ An epithet often given to *Ch'in Shih Huang Ti* and *Wang Mang*, both equally detested by the literati.

⁷ 48-32 B.C.

veyed the corpse to *Ting-t'ao*,¹ where he had it buried again after the fashion of common people. When the coffin was taken out, a stench rose to heaven. The governor of *Loyang* on approaching the coffin smelled it, and dropped down dead. *Wang Mang* likewise disinterred the empress *Ting Hou*, wife to the emperor *Kung Wang*² in *Ting-t'ao*, but fire issued from her crypt, and burned several hundred officials and scholars to death. The re-interment was done in a low style, and the dead were robbed of their valuables. These two insults induced them to cause the stench, and send the fire to destroy the offenders.

I say that the stench rose to heaven, because many eatable things had been placed into the grave. It is not passing strange that men could not stand the mephetic vapours, when the smell of the putrid matter came forth in abundance, but it is strange that flames should have flashed from the crypt. At all events, it was not the spirit of the empress *Ting Hou*, for the following reason. Must he who breaks open, and despoils graves not be much more hated than he who merely changes the tombs? Yet, during a year of scarcity, those who dig up tombs for the purpose of appropriating the garments of the dead must be counted by thousands. Provided that the departed know, when others strip them of their clothes, and leave their bodies naked, they cannot hinder it at that time, and, later on, have no means to take their revenge.

But these are people of small account, not worth mentioning. *Ch'ien Shih Huang Ti* was buried near the *Li-shan*.³ At the close of *Erh Shih Huang Ti's* reign⁴ the robbers of the empire dug up his grave, and he could not send forth either stench or fire, nor kill a single man! He had been the Son of Heaven, and could not become a spirit. How then should *Fu Hou* and *Ting Hou*, two women, have been able to do miracles? They are believed to have become spirits, but not in the same way, and to have shown their powers in different places. People saw flames, and smelled bad odour. Consequently the assertion that both became spirits is erroneous.

¹ In *Ts'ao-chou-fu* (*Shantung*).

² 946-934 B.C.

³ Near *Hsi-an-fu*, where the tumulus of the mighty emperor is still visible.

⁴ 209-206 B.C.

(To be continued.)

CONTENTS.

	Page
Preface	181
Introduction:—	
1. The Life of Wang Ch'ung	184
2. The Works of Wang Ch'ung	188
3. Wang Ch'ung's Philosophy	193
4. Table of Contents of the Lun-hêng	225
<i>A. Biographical.</i>	
1. Autobiography (Tse-chi). Bk. XXX, Chap. I	244
2. Replies in Self-Defence (Tui-tso). Bk. XXIX, Chap. II	263
<i>B. Metaphysical.</i>	
3. Spontaneity (Tse-jan). Bk. XVIII, Chap. I	272
4. The Nature of Things (Wu-shih). Bk. III, Chap. V	283
5. Phenomenal Changes (Pien-t'ing). Bk. XV, Chap. I	289
6. On Reprimands (Ch'ien-kao). Bk. XIV, Chap. III	299
7. Heaven's Original Gift (Ch'u-ping). Bk. III, Chap. III	310
8. What is meant by Destiny (Ming-yi)? Bk. II, Chap. II	316
9. On Destiny and Fortune (Ming-lu). Bk. I, Chap. III	324
10. On Chance and Luck (Hsing-on). Bk. II, Chap. I	331
11. Wrong Notions about Happiness (Fu-hsü). Bk. IV, Chap. I	336
12. Wrong Notions on Unhappiness (Huo-hsü). Bk. IV, Chap. II	344
13. Auspicious Portents (Chi-yen). Bk. II, Chap. V	353
14. On Divination (Pu-shih). Bk. XXIV, Chap. II	362
15. On Death (Lun-sse). Bk. XX, Chap. III	371
16. False Reports about the Dead (Sse-wei). Bk. XXI, Chap. I	382

Neuere Versuche mit chinesischer Buchstabenschrift.

Von A. FORKE.

In Missionskreisen und in der europäischen Presse in China findet man häufig die Ansicht vertreten, daß ein Haupthindernis des Fortschritts Chinas seine schwierige Schrift sei, deren Erlernung so mühevoll, daß dem Lernen für andere Wissenschaften nicht mehr viel Zeit übrig bliebe. Deshalb müsse die chinesische Bilderschrift durch eine Buchstabenschrift ersetzt werden. Der ungeheuren Schwierigkeiten, welche sich einem solchen Unternehmen entgegenstellen, scheinen sich die Vertreter dieser Ansicht gar nicht bewußt zu sein, was wohl mit darauf zurückzuführen ist, daß es ihnen an der genügenden Sachkenntnis mangelt. Die Missionare haben praktische Versuche in dieser Richtung gemacht, indem sie ihre Bibel- und andere Übersetzungen zum Teil in Umschreibung mit lateinischen Buchstaben, „romaniert“, herausgegeben haben. Bei den Chinesen haben aber diese Transkriptionen wenig Anklang gefunden.

Die chinesische Bilderschrift, oder besser gesagt Wortschrift, hat vor der Buchstabenschrift zwei große Vorzüge, die so schwerwiegend sind, daß sich ihre Erlernung wohl rechtfertigt. Übrigens ist die Erlernung auch bei weitem nicht so schwierig, wie der Laie gewöhnlich annimmt, da die einzelnen Charaktere nicht rein willkürliche Bilder, sondern Zusammensetzungen aus einzelnen Elementen nach gewissen Prinzipien sind. Da diese Charaktere Begriffe, nicht Laute, darstellen, so sind sie für jeden Chinesen, was für einen Dialekt er auch sprechen mag, verständlich. Jeder verbindet mit ein und demselben Zeichen die gleiche Idee, spricht es aber nach seinem Lokaldialekt aus. Diese Dialekte weichen so voneinander ab, daß zwischen zwei Chinesen, welche verschiedene Mandarindialekte sprechen, z. B. den Peking- und Hsi-an-fu-Dialekt, eine mündliche Verständigung nur teilweise möglich ist. Spricht dagegen einer derselben einen Küstendialekt, z. B. den von Fuchou oder Swatow, so ist ein gegenseitiges Verstehen überhaupt unmöglich. Chinesen, welche sich durch das gesprochene Wort nicht verständigen können, verkehren dagegen schriftlich ohne jede Schwierigkeit miteinander. Das würde sofort aufhören, sobald eine phonetische Schrift an Stelle der jetzt üblichen träte, denn sie würde die unendlich großen Verschiedenheiten der Aussprache fixieren. Mit der Bilderschrift würde wahrscheinlich das wichtigste Bindemittel wegfallen, welches jetzt die Bewohner der einzelnen Provinzen zusammenhält. Durch die gemeinsame Schrift und die damit eng verknüpfte Literatur fühlen sie sich als ein Volk.

Ein Hochchinesisch entsprechend unserem Hochdeutsch als Mittel der Verständigung gibt es nicht. Nur die Beamten, ein verschwindend kleiner Teil der Bevölkerung, erlernen im gegenseitigen Verkehr — und für diesen mehr oder minder mangelhaft — den Peking- oder einen anderen Mandarindialekt. Die Schwierigkeit der ungewohnten Aussprache zu überwinden, gelingt ihnen fast niemals; ihr »Mandarin« ist daher in der Regel nur ein Kompromiß zwischen ihrem Lokaldialekt und wirklichem Mandarin. In ihrer Familie und mit ihren engeren Landsleuten sprechen sie immer nur ihren Lokaldialekt.

Die Bilderschrift oder Wortschrift ist für die chinesische Sprache mit ihren unendlich vielen, gleich oder ähnlich lautenden Wörtern viel besser geeignet als eine alphabetische. Die Umgangssprache läßt sich zur Not noch in Buchstabenschrift fixieren, obwohl auch hierbei schon zahllose Verwechselungen infolge des Gleichklangs vorkommen würden, bei der Schriftsprache dagegen ist es einfach ausgeschlossen. Die Schriftsprache ist so unendlich viel reicher als die Umgangssprache und besitzt infolgedessen noch so viel mehr gleichklingende Wörter als diese, hat andererseits so viel weniger Partikel und Flickwörter, die das Verständnis erleichtern, daß ein »romanisierter« Text absolut unverständlich wäre. Die chinesische Schrift ist die notwendige Voraussetzung des zu großer Vollkommenheit entwickelten Schriftstils. Will man sie durch eine Buchstabenschrift ersetzen, so muß man die ganze große chinesische Literatur preisgeben, denn nur die Bilderschrift bietet den Schlüssel dazu. Der neue Schriftstil müßte ebenso arm und unbeholfen sein wie die Umgangssprache, denn alle Gleichklänge müßten ängstlich vermieden werden. Da sich das aber nicht vollständig erreichen läßt, so würde jeder Autor beständig Gefahr laufen, von seinen Lesern mißverstanden zu werden.

Nach dem Gesagten darf man auf die neuerdings in China hervorgetretenen Versuche zur Einführung einer phonetischen bzw. alphabetischen Schrift keine übertriebenen Hoffnungen setzen. Der rührige Generalgouverneur Yuan Shih Kai hat in der Provinz Chili eine ganze Anzahl von Schulen einrichten lassen, in welchen eine neue, einfache Schrift gelehrt wird. Sie ist namentlich in den neu gegründeten Handwerkerschulen und in den Militärlagern eingeführt. Der Erfolg soll ein sehr günstiger sein. Es sind schon Bücher in der neuen Schrift abgefaßt worden, und sollen Zeitungen darin erscheinen. Daraus geht jedenfalls hervor, daß diese Schrift eine gewisse lokale Bedeutung hat. Sie kann den unteren Volksschichten, welche der Schriftsprache nicht mächtig sind, für den praktischen Verkehr als Verständigungsmittel dienen und somit einem bis jetzt bestehenden, ersten Mangel abhelfen. Einen über Chili und die Nachbarprovinzen hinausgehenden Einfluß wird sie kaum gewinnen, und daran, daß sie etwa auch für die Schriftsprache Anwendung finden könnte, ist nicht zu denken. Für Geschäftspapiere: Briefe, Rechnungen, Kontrakte u. dgl., mag sie vielleicht ausreichen; die darin geschriebenen Zeitungen und Bücher werden trotz des Gebrauchs der Umgangssprache schon sehr schwer verständlich sein.

Ich hatte Gelegenheit, mich über diese Neuierung Yuan Shih Kais mit dem sehr fortschrittlich gesinnten Generalgouverneur Tuan Fang zu unterhalten. Er erklärte mir, daß er sie für verfehlt halte, denn die chinesische Schrift lasse sich nicht durch ein Alphabet ersetzen. Ähnlich urteilen viele Chinesen. Der Linguist des deutschen Konsulats zu Swatow, Fang Topui, der des Deutschen vollkommen mächtig ist, schreibt in einem mir freundlichst zur Verfügung gestellten Briefe an den deutschen Konsul über ein ähnliches, von einem Swatow-Chinesen erfundenes Alphabet: »Ich kann mit Bestimmtheit sagen, daß ein derartiges Alphabet keine Anwendung finden wird, weil dasselbe Konfusion, Mißverständnisse und Verwechslungen bei gleichlautenden, aber in der Bedeutung verschiedenen, chinesischen Wörtern hervorruft. Vor 10 Jahren hat ein Chinese in Hongkong ein anderes Alphabet erdacht, welches auch nicht gebraucht wurde. Ein Chinese, welcher Chinesisch versteht, braucht kein solches Alphabet, und wenn ein Chinese nicht Chinesisch lernt, so kann er nie Chinesisch lesen oder schreiben, obwohl er ein solches Alphabet versteht. Chinesisch ist eine für das ganze Reich geltende, wissenschaftliche Sprache, und die chinesischen Schriftzeichen müssen deshalb unverändert bleiben. Selbst die erfinderischen Japaner bedienen sich zu wissenschaftlichen Zwecken der chinesischen Schrift, obwohl sie ihr eigenes Alphabet (Katakana) haben.«

Der letzte Punkt verdient noch besonders hervorgehoben zu werden. Die Japaner haben bei ihren Reformen mit fast allen ihren alten Einrichtungen aufgeräumt, nur die chinesische Schrift haben sie behalten. Wenn die Japaner sie für notwendig halten, so dürfte für China diese Notwendigkeit noch in viel höherem Maße bestehen, und wenn die Japaner trotz der chinesischen Schrift sich die europäischen Wissenschaften anzueignen vermochten, so werden auch die Chinesen dazu imstande sein.

Im nachfolgenden wollen wir auf die beiden neuen Schriftsysteme etwas näher eingehen. Meine Kenntnis derselben ist aus zwei Heften geschöpft, welche mir der stellvertretende Konsul in Tsinaifu, Herr Dr. Betz, gütigst übersandt hat.

I. Alphabet für den Peking-Dialekt.

Das Schriftsystem, welches in den von Yuan Shih Kai ins Leben gerufenen Volksschulen seiner Provinz und zum Teil auch in der Provinz Schantung gelehrt wird, beruht auf dem bekannten Fan-ch'ieh-(反切) Prinzip. Es besteht aus 50 Anlauten und 12 Auslauten. Die 4 Töne werden durch Punkte ausgedrückt, und zwar der 上平 durch einen Punkt links oben, der 下平 durch einen Punkt links unten, 上聲 rechts oben und 去聲 rechts unten, also eine andere Gruppierung als die übliche. Bei zusammengesetzten Zeichen stehen die Tonzzeichen bei den Anlauten.

a) Die 50 Anlaute 音母.

才	ト	才	才	五	又	又	十	土	厂
樸	卜	木	夫	五	皮	必	米	土	龔
<i>p'u</i>	<i>pu</i>	<i>mu</i>	<i>fu</i>	<i>wu</i>	<i>p'i</i>	<i>pi</i>	<i>mi</i>	<i>t'u</i>	<i>ts'u</i>
刀	ク	ナ	二	ナ	才	入	七	又	干
初	蘇	書	粗	都	朱	入	盧	奴	辞
<i>ch'u</i>	<i>su</i>	<i>shu</i>	<i>tsu</i>	<i>tu</i>	<i>chu</i>	<i>ju</i>	<i>lu</i>	<i>nu</i>	<i>ts'e</i>
了	么	才	才	川	么	才	日	工	レ
姿	絲	德	特	遲	之	詩	日	低	題
<i>tse</i>	<i>sse</i>	<i>té</i>	<i>té</i>	<i>ch'ih</i>	<i>chih</i>	<i>shih</i>	<i>jih</i>	<i>ti</i>	<i>tí</i>
し	イ	ヒ	女	口	少	尸	夕	于	ム
勒	訥	尼	女	呂	趨	居	須	于	離
<i>lé</i>	<i>na</i>	<i>ni</i>	<i>nü</i>	<i>lū</i>	<i>ch'ü</i>	<i>chü</i>	<i>hsü</i>	<i>yü</i>	<i>li</i>
上	廿	又	又	才	リ	了	又	リ	才
基	其	希	衣	孤	劊	乎	戈	科	禾
<i>chi</i>	<i>ch'i</i>	<i>hsi</i>	<i>yi</i>	<i>ku</i>	<i>k'u</i>	<i>'hu</i>	<i>ko</i>	<i>k'o</i>	<i>ho</i>

b) Die 12 Auslaute 喉音.

了	了	一	乙	一	レ
阿	敖	安(先)	亢	哀	爺
<i>a</i>	<i>ao</i>	<i>an (en)</i>	<i>ang</i>	<i>ai</i>	<i>eh</i>
了	丨	し	了	レ	儿
危(灰)	樞(幽)	恩(金)	翁(東)	我	兒
<i>ei (ui)</i>	<i>ou (u)</i>	<i>én (in)</i>	<i>éng (ung)</i>	<i>o</i>	<i>erh</i>

Man sieht, daß die meisten neuen Schriftzeichen entweder bekannte Charaktere oder bekannten Zeichen nachgebildet sind, von denen mehrere charakteristische Striche entlehnt wurden. Jedes Schriftzeichen hat natürlich nur phonetischen Wert und steht für jedes Wort desselben Klanges. So kann z. B. 上 = *chi* für ungefähr 200 Worte gebraucht werden, die sich in den Wörterbüchern unter diesem Laute finden, und 又 = *hsi* für etwa 160. Einige Auslaute haben zwei verschiedene Aussprachen.

Soweit sich ein Wort lautlich durch einen der 50 Anlaute wiedergeben läßt, benutzt man diesen ohne Zusatz eines Auslauts. 工 ist = 低, steht aber ebensogut für 的 oder 帝, überhaupt für die ganze *tí*-Serie. 七 ist = 戈 oder 個; es stellt die ganze *ko*-Serie dar.

Läßt sich der Laut eines Wortes nicht durch einen der 50 Anlaute allein ausdrücken, so muß man noch einen Auslaut zu Hilfe nehmen. Der Anlaut wird links, der Auslaut rechts geschrieben. Über die Verschmelzung von An- und Auslaut zu einem Worte scheinen keine festen Regeln zu bestehen, was zu beständigen Mißverständnissen führen muß. Sehr häufig gibt der Anlaut den Anfangskonsonanten, der Auslaut den Endvokal oder den mittleren Vokal und den Endkonsonanten, z. B. 𠂔 *chih-o* = *ché* 這; 𠂔 *tsu-o* = *tso* 作; 𠂔 *shih-éng* = *shéng* 聖; 𠂔 *té-ang* = *tang* 當. Aber es kommt auch vor, daß der Anlaut seinen Vokal behält und der Auslaut den seinigen elidiert: 𠂔 *mi-eng* = *ming* 各; 𠂔 *hsü-en* = *hsün* 訓; 𠂔 *ku-eng* = *kung* 共. Endlich bleiben auch wohl, wenn der mittlere Laut oder der Endlaut ein Diphthong ist, beide Vokale bestehen: 𠂔 *ku-ang* = *kuang* 廣; 𠂔 *hsi-an* = *hsien* 憲; 𠂔 *chi-ao* = *chiao* 叫; 𠂔 *li-u* = *liu* 六. Dies ist ein entschiedener Mangel des Systems.

Nach dem im folgenden wiedergegebenen Anfang des Heiligen Edikts wird man sich ein ziemlich genaues Bild davon machen können:

𠂔	這	<i>chih-o</i>	<i>ché</i> ⁴
𠂔	箇		<i>ko</i>
𠂔	書		<i>shu</i> ¹
𠂔	的		<i>ti</i>
𠂔	名	<i>mi-éng</i>	<i>ming</i> ²
𠂔	兒		<i>erh</i>
𠂔	叫	<i>chi-ao</i>	<i>chiao</i> ⁴
𠂔	作	<i>tsu-o</i>	<i>tso</i> ⁴
𠂔	聖	<i>shih-éng</i>	<i>shéng</i> ⁴
𠂔	諭		<i>yü</i> ⁴
𠂔	廣	<i>ku-ang</i>	<i>kuang</i> ³
𠂔	訓	<i>hsü-én</i>	<i>hsün</i> ⁴
𠂔	一		<i>yi</i> ¹
𠂔	共	<i>ku-éng</i>	<i>kung</i> ⁴
𠂔	有	<i>yi-u</i>	<i>yu</i> ³
𠂔	十		<i>shih</i> ³
𠂔	六	<i>li-u</i>	<i>liu</i> ⁴
𠂔	條	<i>ti-ao</i>	<i>tiao</i> ²
𠂔	兒		<i>erh</i>

𠂔	這	<i>chih-o</i>	<i>ché</i> ⁴
𠂔	書		<i>shu</i> ¹
𠂔	上	<i>shih-ang</i>	<i>shang</i>
𠂔	是		<i>shih</i> ⁴
𠂔	誰	<i>shu-vi</i>	<i>shuei</i> ²
𠂔	說	<i>shu-o</i>	<i>shuo</i> ¹
𠂔	的		<i>ti</i>
𠂔	話	<i>'hu-a</i>	<i>hua</i> ⁴
𠂔	呢		<i>ni</i>
𠂔	是		<i>shih</i> ⁴
𠂔	陷	<i>tse-an</i>	<i>tsan</i> ²
𠂔	們	<i>mu-én</i>	<i>mén</i>
𠂔	聖	<i>shih-éng</i>	<i>shéng</i> ⁴
𠂔	祖		<i>tsu</i> ³
𠂔	仁	<i>jih-én</i>	<i>jén</i> ²
𠂔	皇	<i>'hu-ang</i>	<i>'huang</i> ²
𠂔	帝		<i>ti</i> ⁴
𠂔	教	<i>chi-ao</i>	<i>chiao</i> ⁴
𠂔	訓	<i>hsü-én</i>	<i>hsün</i> ⁴
𠂔	陷	<i>tse-an</i>	<i>tsan</i> ²

札	們的	<i>mu-én</i>	<i>mén</i>
乙	的		<i>ti</i>
卩	咱	<i>tse-an</i>	<i>tsan</i> ²
卩	們	<i>mu-én</i>	<i>mén</i>
寸	世		<i>shih</i> ⁴
卩	宗	<i>tsu-ung</i>	<i>tsung</i> ¹
卩	憲	<i>hsi-en</i>	<i>hsien</i> ⁴
乙	皇	<i>'hu-ang</i>	<i>'huang</i> ²
乙	帝		<i>ti</i> ⁴
乙	依*	<i>yi-u</i>	<i>yu</i> ⁴
乙	照	<i>chih-ao</i>	<i>chao</i> ⁴
乙	着	<i>chih-o</i>	<i>ché</i>
乙	這	<i>chih-o</i>	<i>ché</i> ⁴
乙	箇		<i>ko</i>
乙	意		<i>yi</i> ⁴
乙	思		<i>sse</i> ¹
又	細		<i>hsi</i> ⁴
乙	說	<i>shu-o</i>	<i>shuo</i> ¹
乙	給	<i>ku-ci</i>	<i>kai</i> ³
卩	咱	<i>tse-an</i>	<i>tsan</i> ²
卩	們	<i>mu-én</i>	<i>mén</i>
乙	聽	<i>t'i-éng</i>	<i>t'ing</i> ¹
打	聖	<i>shih-éng</i>	<i>shéng</i> ⁴
二	祖		<i>tsu</i> ³
乙	仁	<i>jih-rn</i>	<i>jén</i> ²
乙	皇	<i>'hu-ang</i>	<i>'huang</i> ²
乙	帝		<i>ti</i> ⁴
乙	就	<i>chi-u</i>	<i>chiu</i> ⁴
乙	是		<i>shih</i> ⁴
乙	康	<i>k'o-ang</i>	<i>k'ang</i> ¹
又	熙		<i>hsi</i> ¹

乙	老	<i>lè-ao</i>	<i>lao</i> ³
乙	佛	<i>fu-o</i>	<i>fo</i> ²
乙	爺	<i>yi-eh</i>	<i>yeh</i> ²
寸	世		<i>shih</i> ⁴
卩	宗	<i>tsu-ung</i>	<i>tsung</i> ¹
卩	憲	<i>hsi-en</i>	<i>hsien</i> ⁴
乙	皇	<i>'hu-ang</i>	<i>'huang</i> ²
乙	帝		<i>ti</i> ⁴
乙	就	<i>chi-u</i>	<i>chiu</i> ⁴
乙	是		<i>shih</i> ⁴
乙	雍	<i>yü-ung</i>	<i>yung</i> ¹
乙	正	<i>chih-éng</i>	<i>chéng</i> ⁴
乙	老	<i>lè-ao</i>	<i>lao</i> ³
乙	佛	<i>fu-o</i>	<i>fo</i> ²
乙	爺	<i>yi-eh</i>	<i>yeh</i> ²
乙	這	<i>chih-o</i>	<i>ché</i> ⁴
乙	頭	<i>t'è-ou</i>	<i>t'ou</i> ²
乙	一		<i>yi</i> ⁴
乙	條	<i>t'i-ao</i>	<i>t'iao</i> ²
乙	兒		<i>erh</i>
乙	教	<i>chi-ao</i>	<i>chiao</i> ⁴
乙	訓	<i>hsü-én</i>	<i>hsün</i> ⁴
卩	咱	<i>tse-an</i>	<i>tsan</i> ²
卩	們	<i>mu-én</i>	<i>mén</i>
乙	的		<i>ti</i>
乙	話	<i>'hu-a</i>	<i>'hua</i> ⁴
寸	是		<i>shih</i> ⁴
乙	說	<i>shu-o</i>	<i>shuo</i> ¹
乙	人	<i>jih-én</i>	<i>jen</i> ²
乙	都	<i>tè-ou</i>	<i>tau</i> ¹
乙	應	<i>yi-éng</i>	<i>ying</i> ¹

忆	當	té-ang	tang ¹	以	就	chi-n	chiu ⁴
刈	孝	hsi-ao	hsiao ⁴	寸	是		shih ⁴
匕	弟		ti ⁴	八	說	shu-o	shuo ¹
				儿	作	tsu-o	tso ⁴
儿	這	chih-o	che ⁴	女	兒		erh
乂	箇		ko ⁴	女	女		nü ³
刈	孝	hsi-ao	hsiao ⁴	乙	的		ti
マ	字		tse ⁴				
匕	怎	tse-én	tse ³	刈	孝	hsi-ao	hsiao ⁴
匕	麼	mu-én	mén	匕	順	shu-én	shun
匕	講	chi-ang	chiang ³	八	爹	ti-eh	tieh ¹
匕	呢		ni	扌	媽	mu-a	ma ¹

* Anmerkung. Dieses Zeichen scheint ein Druckfehler zu sein; es muß dafür 又 *yu*⁴ stehen.

II. Alphabet für den Swatow-Dialekt.

Während das neue Alphabet für den Peking-Dialekt mehr eine Silbenschrift ist, stellt sich dies zweite als reine Buchstabenschrift ganz nach europäischem Prinzip dar. Die Buchstaben sind einfache Striche und Haken, wie sie in der chinesischen Schrift häufig vorkommen.

Man unterscheidet folgende Vokale (活音) und Nasale (鼻音):

| ' / \ ˘ ˙ ˚ ˛ ˜ ˝
a e i o u ô ü amg ang ing

und folgende Konsonanten (發音):

ㄅ ㄆ ㄇ ㄋ ㄌ ㄍ ㄆ ㄇ ㄋ ㄌ ㄍ ㄆ
g b d c m h n k p t z l s y

wozu noch das finale *h* = ㄏ tritt zur Darstellung des *ju-shéng* und der Aspiraten, z. B. *ah* = ㄏ, *oh* = ㄏ, *gh* = ㄏ, *th* = ㄏ. Besonders zu bemerken sind die Verbindungen ㄅ' = *ngb*, ㄆ' = *nh*, ㄇ' = *fh*. Die Zusammensetzung von Konsonanten und Vokalen oder von Vokalen mit Vokalen zur Bildung von Diphthongen erfolgt in derselben Weise wie in den europäischen Sprachen, also beispielsweise:

ㄅ | ㄆ | ㄇ | ㄋ | ㄌ | ㄍ | ㄆ | ㄇ | ㄋ | ㄌ | ㄍ | ㄆ | ㄇ | ㄋ | ㄌ | ㄍ
ga ba da ca ma me mi mo mu mō mang
 ㄅ | ㄆ | ㄇ | ㄋ | ㄌ | ㄍ | ㄆ | ㄇ | ㄋ | ㄌ | ㄍ | ㄆ | ㄇ | ㄋ | ㄌ | ㄍ
an ak ap at az il ol us ōy
 ㄅ | ㄆ | ㄇ | ㄋ | ㄌ | ㄍ | ㄆ | ㄇ | ㄋ | ㄌ | ㄍ | ㄆ | ㄇ | ㄋ | ㄌ | ㄍ
ea öing ieang ioang uaing

Man sieht, daß sich mit diesem Alphabet, genau wie mit einem europäischen, die schwierigsten Laute ausdrücken lassen. Insofern ist es dem anderen unbedingt überlegen. Ein Mangel ist vielleicht, daß sich die einzelnen Schriftzeichen sehr ähnlich sehen und daher die Gefahr der Verwechslung besteht.

Die 8 Töne des Swatow-Dialekts werden durch die folgenden Zeichen über den Worten ausgedrückt. Der erste Ton bleibt unbezeichnet, die folgenden sind:

1 2 3 4 5 6 7 8

Also:

𠂇𠂇 𠂇𠂇 𠂇𠂇 𠂇𠂇 𠂇𠂇 𠂇𠂇 𠂇𠂇 𠂇𠂇
*go*¹ *go*² *go*³ *go*⁴ *go*⁵ *go*⁶ *go*⁷ *go*⁸

Man schreibt also:

東 西 南 北
 𠂇𠂇 𠂇𠂇 𠂇𠂇 𠂇𠂇
*dang*¹ *sai*¹ *namy*⁵ *bay*¹

und ferner:

我 是 亞 洲 中 國 人
 𠂇𠂇 𠂇𠂇 𠂇𠂇 𠂇𠂇 𠂇𠂇 𠂇𠂇 𠂇𠂇
*ua*⁸ *si*⁶ *a*¹ *ziu*¹ *doang*¹ *gog*¹ *nhang*⁵

Se Wang Mu.

Von A. FORKE.

Meine Abhandlung „Mu Wang und die Königin von Saba“ im VII. Jahrgang dieser Zeitschrift, I. Abt., S. 117 ff., in welcher ich Hsi Wang Mu mit der Königin von Saba zu identifizieren versucht habe, ist von Herrn Ed. Huber im *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, Bd. IV, 1904, S. 1127 ff. einer vernichtenden Kritik unterzogen worden. Es wäre sehr traurig für mich, wenn alle seine Vorwürfe begründet wären. Nun ist mir aber nach dem Erscheinen meiner Arbeit von verschiedenen Gelehrten erklärt worden, daß sie von meiner Beweisführung vollkommen überzeugt seien. Diesen Herren wird Herr Huber wohl kaum die Fähigkeit, logisch zu denken, absprechen wollen, und es wäre immerhin möglich, daß jene, und nicht Herr Huber, Recht haben, und daß die vielen Mängel, welche dieser Kritiker herausgefunden hat, mehr in seiner Einbildung bestehen.

Der jüngst verstorbene Geograph v. Richthofen schrieb mir am 22. Oktober 1904: „Ich bin ganz im Bann Ihrer scharfsinnigen und wohl begründeten Argumente für diese frühe und überraschende Beziehung zwischen Ost und West, mit ihren äußerst interessanten Einzelheiten und Erklärungen. Die Fülle des Neuen ist sehr groß, und wenn man bei einem Punkte bedenklich wird, stützen Sie ihn gleich durch so viele andere, die gesichert erscheinen, daß die Zweifel schwinden.“ Ähnlich äußerte sich der bekannte Orientalist B. Laufer in einem Schreiben vom 13. November desselben Jahres.

Ich gebe Herrn Huber ohne weiteres zu, daß bei meinen Übersetzungen der angeführten Quellenstellen hier und da ein Irrtum mit untergelaufen sein mag, aber ich bestreite, daß dadurch das Resultat wesentlich beeinflußt wird, selbst wenn die einzelnen Ausstellungen berechtigt sein sollten. Es ist gar nicht schwer, jedem Sinologen ohne Ausnahme Fehler in seinen Übersetzungen nachzuweisen, zumal wenn dem betreffenden Kritiker ein guter Lettré zur Seite steht. Dazu bedarf es nicht einmal besonders großer Kenntnisse. Ich bin überzeugt, daß die eigenen Arbeiten des Herrn Huber von dieser Regel keine Ausnahme machen. Die chinesische Sprache entbehrt die Präzision der flektierenden Sprachen, und ein Satz läßt oft die verschiedensten Deutungen zu.

Meine Übersetzung betreffend das Königreich K'un-lun (S. 154) halte ich gegen Herrn Pelliot und Huber, denen der vollständigere Text des Man-shu 蠻書 vorgelegen hat, das mir nicht zur Verfügung stand, aufrecht, muß aber zugestehn, daß der Text sich auch in der Weise auffassen läßt, wie sie es getan haben. Die Stelle, welche sich auf den Medizinstein 鳳皇臺 bezieht (S. 133), ist von mir mißverstanden. Gleichwohl wäre es möglich, daß Straußeneier, welche mit weißen, runden Steinen eine gewisse Ähnlichkeit haben und die man dort findet, wo sich der Strauß zum Eierlegen oder zum Brüten niedergelassen hat, die Veranlassung zu der Fabel von der Entstehung der Medizinsteine gegeben haben. Übrigens ist besagtes Zitat durchaus nicht die Hauptstelle, „le texte capital“, auf welche sich meine Ausführungen über den Strauß stützen. Ich könnte auf diese Stelle sowohl als auch auf die vorerwähnte, auf das Reich K'un-lun bezügliche, sehr gut verzichten, ohne daß dadurch meine Beweisführung eine wesentliche Einbuße erlitte.

Wenn Herr Huber mir vorwirft, die chinesischen Texte unvollständig wiedergegeben zu haben, so muß ich seiner Kritik einen ähnlichen Vorwurf machen. Er gibt meine Ausführungen nur ganz unvollständig wieder und verleiht meinen Behauptungen eine so scharfe, apodiktische Form, wie ich sie nicht angewandt habe. Dann ist es ihm natürlich ein leichtes, mich mit einigen spöttischen Bemerkungen zu widerlegen, denn vieles, das sich als Hypothese sehr wohl halten läßt, wird falsch als kategorische Behauptung. Man vergleiche, was ich über das Se in Se Wang Mu gesagt habe (S. 120) und wie Huber darüber referiert. Es ist mir nicht eingefallen, zu behaupten, daß Si = Se = Sëbä = Saba sein müsse; ich habe es lediglich als möglich und bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich hingestellt. Davon daß der „Jaspisteich“ 瑤池 einen Punkt der Reise des Königs Mu fest bestimme, „fixe de façon certaine un point au moins de l'itinéraire du roi Mou“ (Bulletin S. 1129), kann gar keine Rede sein. Ich habe nur gesagt, daß mit dem Jaspisteich sehr wohl der berühmte Wasserbehälter von Mareb gemeint sein könne, eine Vermutung, die für die Bestimmung des Wohnsitzes der Se Wang Mu nur von untergeordneter Bedeutung ist. Gänzlich aus der Luft gegriffen ist die Behauptung, daß ich den K'un-lun bald mit dem Kollo, der oberen Stufe des Hochplateaus von Abyssinien, bald mit der Kolla, der unteren Stufe, identifizierte, wie es mir gerade passe. Ich habe nur auf die Möglichkeit hingewiesen, daß K'un-lun den Namen Kollo lautlich wiedergebe (S. 153).

Was nun die philologische Kritik anbetrifft, so habe ich darüber allerdings ganz andere Ansichten als Herr Huber. Dieser scheint für jede Behauptung einen mathematischen Beweis zu verlangen sowie, daß eine Annahme, welche sich auf einen oder mehrere Texte stützt, zu keinem andern Texte in Widerspruch stehen darf. Ein so engherziger Standpunkt würde die Forschung auf den meisten Gebieten unmöglich machen. In den nicht mathematischen Wissenschaften muß man sich meistens mit Wahrscheinlichkeitsbeweisen begnügen, und solche habe ich für meine These zu

erbringen versucht. Herr Huber scheint das seltsame Prinzip aufstellen zu wollen, daß, wenn ich eine Quelle für im großen und ganzen zuverlässig erkläre — mehr besagt meine Äußerung über die Bambusannalen (S. 121) nicht, für absolut zuverlässig *-tout à fait digne de foi-* halte ich sie keineswegs —, daß ich sie dann in toto akzeptieren müsse. So versucht er, mich sowohl auf den Bambusannalen als auch auf dem Mu-t'ien-tse-chuan festzunageln, obgleich ich von dem letzteren Werke sogar erklärt habe, daß es eine legendenhaft ausgeschmückte Reisebeschreibung sei, woran das meiste wohl Phantasie sein mag, die aber doch einen historischen Kern hat. Ich akzeptiere die Notiz der Bambusannalen vom Besuch des Mu Wang bei Se Wang Mu, da dieselbe durch das Shi-chi, Lieh-tse und das Mu-t'ien-tse-chuan bestätigt wird, verwerfe dagegen die unmittelbar darauf folgende Stelle vom Gegenbesuch der Se Wang Mu. Ich habe sie keineswegs geflissentlich unterdrückt, wie es nach der Kritik (Bulletin S. 1128) scheinen könnte, sondern mich (S. 168) ausführlich darüber geäußert. Ebenso wenig wie man sich bei dergleichen Fragen von Anfang bis zu Ende auf ein und dieselbe Quelle stützen kann, wird man immer mit den verschiedenen Quellen im Einklang bleiben können, da sie sich häufig widersprechen. Man wird sich dann für die eine oder die andere entscheiden müssen je nach den Umständen des betreffenden Falles.

Ich kann mich auch der Ansicht des Herrn Huber nicht anschließen, daß man aus den zum Teil phantastischen, mit Legenden und Mythen durchwobenen, alten chinesischen Quellen wie des Shan-hai-king und Hui Nan Tse keine geographischen Schlüsse ziehen dürfe. Diese Beschreibungen sind, wie ich S. 127 ff. weiter ausgeführt habe, nicht reine Phantasiegebilde, sondern es pflegt ihnen ein realer Kern zugrunde zu liegen. Diesen herauszufinden ist Sache der Kritik. Ihn zu leugnen, heißt der Mythologie und dem Folklore, die sich die Erklärung von Mythen und Sagen zum Ziel setzt, den Boden entziehen. Man ist dabei natürlich auf Vermutungen angewiesen, aber durch eine Reihe annehmbarer Hypothesen, die alle auf dasselbe Ziel hinführen, läßt sich ein hoher Grad von Gewißheit erreichen.

Herr Huber erwidert auf meine Bemerkung, daß sich kaum ein Gebirge der Welt weniger für den Sitz der Unsterblichen eigne als der K'un-lun Zentralasiens, eins der ödesten und trostlosesten Gebirge der Welt (S. 151), mit dem sarkastischen Einwand, daß, wenn das Thermometer in der Mythologie eine Rolle spielte, auch die griechischen und indischen Götter sich auf dem Olymp und dem Himalaya erkälten würden. Es ist allerdings möglich, daß die Chinesen das Paradies auf den K'un-lun in der Mongolei verlegt hätten trotz seines wüsten und wilden Charakters, wobei man annehmen müßte, daß die Paradiesidee sich ganz frei aus der Phantasie entwickelt hätte ohne jeden materiellen Anhalt. Wenn nun aber zwei K'un-lun vorhanden sind, von denen der eine mit den phantastischen Beschreibungen ganz auffallende Ähnlichkeit aufweist, der andere nicht die geringste, so erscheint es mir doch sehr viel wahrscheinlicher, daß der erste die Volksphantasie zur Schaffung des Paradiesmythus angeregt hat.

Will man auch auf alle Fabeltiere die hyperkritische Methode des Herrn Huber anwenden, so würde man nie zu einem Resultat kommen. Als Urbild des Drachen in China ist mit großer Wahrscheinlichkeit das Krokodil nachgewiesen worden. Natürlich stimmen durchaus nicht alle Einzelheiten, die in den Quellen vom Drachen berichtet werden, auf das Krokodil. Ein Fabeltier entspricht eben als solches nicht in allen Zügen einem wirklichen, sonst wäre es kein Fabeltier. Es muß genügen, die wesentlichsten Züge als an einem wirklichen Tiere vorhanden nachzuweisen, um die Entstehung eines solchen mythischen Tieres aus einem natürlichen glaubhaft zu machen. Bei der so gewonnenen Gleichung bleibt immer noch ein Rest, eben die phantastischen Zusätze. Ein solcher sind z. B. die Hörner der Hyäne 狡, an denen Herr Huber Anstoß nimmt (Bulletin S. 1131).

Die von Herrn Huber zitierte Beschreibung dieses Tieres aus einem andern Werke stimmt zu der des Shan-hai-king und des Shên-i-king absolut nicht. Gezwungen, zwischen den widersprechenden Quellen zu wählen, entscheide ich mich für das Shan-hai-king und verwerfe das von Herrn Huber angeführte Zitat.

Einige Einwände des gestrengen Kritikers treffen nicht nur mich, sondern auch meine Gewährsmänner. Auch Faber (Licius S. 132) hält das Schwert des Mu Wang 銀鍔之劍 für eine Damaszener Klinge, und mit der Ansicht, daß das Kilin die Giraffe sei, stehe ich nicht allein (S. 140). Sie stützt sich nicht nur auf eine Biographie Mohammeds, sondern auch auf ältere Quellen. Aus der Notiz der Biographie und der Geschichte der Ming-Dynastie geht aber soviel hervor, daß, als die Chinesen zum erstenmal wieder Giraffen sahen, sie sie sofort mit den ihnen aus der Tradition bekannten Kilin identifizierten. Die Giraffe mußte daher doch wohl die dem Kilin zugeschriebenen Merkmale besitzen.

Ein Muster tüchtiger Kritik leistet Herr Huber, wo er mich auf Grund des Man-shu über die Lage des Reiches K'un-lun belehrt. Dort heißt es: »Das Königreich K'un-lun liegt gerade im Norden, 80 Tagesreisen von Si-eul-ho entfernt,« wozu Herr Huber erläuternd bemerkt: »nämlich von der Gegend von Ta-li in Yünnan aus. Das heißt, daß der K'un-lun, von welchem diese Stelle handelt, der K'un-lun der indochinesischen Halbinsel ist« (Bulletin S. 1130). So? Liegt Indochina, das dem Herrn Kritiker doch bekannt sein müßte, nördlich von Yünnan? Ich dächte doch, daß man in 80 Tagen von Talifu aus nach Norden ungefähr in die Gegend des Kukuor und zu dem zentralasiatischen K'un-lun, aber nicht nach Indochina käme? Und wie steht es mit den Negern und den Straußen, die nach dem San-t'sai-t'u-hui im Lande K'un-lun vorkommen, in der Mongolei oder in Indochina?

Ich habe keineswegs die kühne These von dem Besuch des Königs Mu bei der Königin von Saba aufgestellt, weil mir die Erklärung Chavannes', welcher unter Se Wang Mu einen Volksstamm bzw. dessen Fürsten in Turkestan versteht, zu einfach und banal erschienen wäre. Bei aller Verehrung und Bewunderung, die ich für Frankreichs größten Sinologen

hege, vermochte ich nicht, mich von der Richtigkeit seiner Annahmen zu überzeugen. Im Anhang zu Band V der *Mémoires historiques* (S. 480—489) hat Chavannes seinen Standpunkt noch weiter begründet. Er führt aus, daß aus der Erwähnung des Besuches von Se Wang Mu bei den Kaisern Shun und Mu in den Bambusannalen folge, daß unter Se Wang Mu ein Volksstamm oder der Fürst eines solchen zu verstehen sei. Ferner soll aus einer Stelle des Erh-ya hervorgehen, daß Se Wang Mu ein geographischer Begriff sei. Meines Dafürhaltens lassen sich jene Notizen ebensogut auf die Göttin Se Wang Mu beziehen und sind ebensowenig historisch wie der im Han Wu-ti nei chuan 漢武帝內傳 beschriebene Besuch der Göttin, die als eine wunderschöne Frau geschildert wird, bei dem Han-Kaiser Wu-ti. Die Vergöttlichung der Se Wang Mu scheint schon zu Chuang-tses Zeit begonnen zu haben und ihr angeblicher Besuch bei einem Herrscher als ein glückliches Omen aufgefaßt zu sein. Die Stelle im Erh-ya läßt sich auch so verstehen, daß Se Wang Mu ein verkürzter Ausdruck für »das Land« oder »der Wohnsitz der Se Wang Mu« ist. Ebenso kurz drückt sich das Shi-chi Kap. 123, S. 6 aus, wo es heißt, daß in Tiao-chih 條枝 (Syrien) Se Wang Mu sei, während das Hou Han-shu Kap. 118, S. 10 v. berichtet, daß der Wohnsitz von Se Wang Mu 西王母所居處 westlich von Ta-ch'in 大秦, dem Römischen Reiche, d. h. Kleinasien, sei.

Die Verse des Mu-t'ien-tse-chuan, aus welchen hervorgeht, daß Se Wang Mu eine Frau war, für eine Interpolation zu erklären, liegt wohl kaum genügender Grund vor. Der Gang der Erzählung wird allerdings dadurch etwas unterbrochen, aber der Besuch bei Se Wang Mu ist auch der Kernpunkt der ganzen legendenhaften Chronik, das Endziel der Reise Mu Wangs.

Daß diese Chronik das Land von Se Wang Mu nach Turkestan zu verlegen scheint, ist für mich nicht ausschlaggebend. Die geographischen Beschreibungen sind sehr vage, und das Werk hat keinen streng historischen Charakter. Ich stütze meine Beweisführung auf die angeführten Stellen im Shi-chi und im Hou Han-shu, welche im Verein mit den Beschreibungen der Fauna und Flora des Landes der Wo 沃 auf ein äthiopisches Land hinweisen.

Chavannes stellt die Vermutung auf, daß die Reise nach Se Wang Mu ursprünglich eine türkische Tradition und daß der Held derselben der Herzog Mu von Ch'in sei. Erst später sei sie dem König Mu der Chou-Dynastie zugeschrieben. Die Staaten Ch'in 秦 und Chao 趙 sollen von nicht-chinesischen Stämmen bewohnt und auch ihre Herrscher türkischen Ursprungs gewesen sein. Als Beweis wird angeführt, daß ein Herrscher von Ch'in türkische Tracht annahm, was nichts anderes als eine Rückkehr zu seiner Nationaltracht bedente, daß ein anderer in Chao aus dem Schädel seines Feindes einen Trinkbecher machen ließ, eine türkische Sitte, und daß bei der Reise des Mu Wang die Namen seiner acht Rosse einzeln genannt seien, wie es die Türken bei den Schlachtrossen berühmter Helden zu

tun pflegten. Diese Namen sollen überdies türkischer Herkunft und nicht chinesisch sein.

Hiergegen läßt sich folgendes einwenden. Die Annahme der türkischen Tracht braucht nicht auf den türkischen Ursprung des betreffenden Fürsten hinzuweisen. Sie kann, wie die chinesischen Quellen hervorheben, sehr wohl nur aus Opportunitätsgründen erfolgt sein, denn daß unter den Untertanen der Fürsten von Ch'in das türkische Element stark vertreten war, ist wohl anzunehmen. Wir finden auch sonst, daß Chinesen die Tracht fremder Völkerschaften angenommen haben. Dies wird z. B. von dem Feldherrn Chao-t'o 趙佗 berichtet, der König von Yüeh 越 wurde und die dortige Landestracht annahm.

Die Herstellung von Trinkbechern aus den Schädeln erschlagener Feinde ist keine spezifisch alttürkische Sitte. Menschliche Hirnschalen als Trinkgefäße sind noch heutzutage an der Guineaküste nicht selten (vgl. Ratzel, Völkerkunde Bd. I, S. 172). Auch vom Longobardenkönig Alboin wird berichtet, daß er aus dem Schädel seines Schwiegervaters einen Trinkbecher herstellen ließ; er war trotzdem kein Türke.

Die Namen der acht Rosse des Mu Wang klingen durchaus nicht türkisch und sind, meiner Ansicht nach, echt chinesisch. Sie sind seltene Worte, daher die Varianten, in denen sie vorkommen, aber sie werden alle von den Kommentatoren erklärt und sind von Faber im Licius S. 60, wie ich glaube, im allgemeinen richtig übersetzt. Die Chinesen besitzen eine Fülle von Worten zur Bezeichnung der Pferde nach ihren Farben, wie aus dem T'ai-p'ing-yü-lan Kap. 893 hervorgeht.

Ein gewichtiges Bedenken gegen die Annahme, daß der Ch'in-Staat und sein Herrscherhaus im 7. Jahrhundert v. Chr. türkisch gewesen sei, liefert die Tatsache, daß dieser Staat, das heutige Shensi, schon im 14. Jahrhundert von den Vorfahren der Chou-Dynastie beherrscht war. Soll diese Tatsache unglaublich sein, oder ist das Land später wieder an die Türken verloren? Wie kommt es, daß die chinesischen Quellen nichts davon wissen und das Fürstenhaus von Ch'in für ein chinesisches erklären?

Auf ein anderes Bedenken hat Chavannes selbst hingewiesen, nämlich daß im Mu-t'ien-tse-chuan vom »Kaiser« Mu die Rede ist. Er meint, daß Herzog Mu von Ch'in sich diesen Titel vielleicht angemaßt habe. Sollten die chinesischen Historiker ein so wichtiges Ereignis alle mit Stillschweigen übergehen? Die Annahme des Kaisertitels würde doch eine direkte Auflehnung gegen die kaiserliche Oberhoheit gewesen sein.

Im vergangenen Jahre ist auch der Altmeister der englischen Sino-logen, Professor Giles, auf dem Plane erschienen und hat in sehr geistreicher Weise nachzuweisen versucht, daß Se Wang Mu nichts anderes als die griechische Göttin Hera in chinesischem Gewande sei (Adversaria Sinica Nr. 1, Schanghai 1905). Ich fürchte, daß auch diese Hypothese der Kritik nicht standhält. Zunächst stützt sich dieser Gelehrte hauptsächlich auf sehr zweifelhafte chinesische Quellen, auf Stellen aus Dichtungen aus dem 4. Jahrhundert n. Chr., späteren taoistischen Schriften, wie

das 僊傳拾遺 und das 拾遺記, in welchen nur ältere Legenden phantastisch weiter ausgesponnen werden, und auf Abbildungen und Beschreibungen in modernen Enzyklopädien. Ein Hauptargument ist, daß im T'u-shu-chi-ch'êng Se Wang Mu als Göttin auf den Wolken mit einem Phönix dargestellt ist. Im Phönix erkennt Giles den Pfau wieder. Dieser soll ebenso der ständige Begleiter der chinesischen Göttin sein, wie er der Vogel der Hera ist. Die modernen Darstellungen des 鳳凰, welche allerdings eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Pfau zeigen, können aber nicht maßgebend sein, da sie den Beschreibungen der älteren Quellen widersprechen, welche vielmehr auf den Strauß hinweisen. In den älteren Quellen wird auch der Phönix nicht als Vogel der Se Wang Mu, sondern nur als in ihrem Lande vorkommend erwähnt. Als Vögel und Boten der Göttin gelten vielmehr die »Grünen Vögel« 青鳥 (Mayers Nr. 786), welche ich für Papageien halte.

Sehr bedenklich erscheint mir die Identifikation des Gemahles der Se Wang Mu, 東方公 Tung-fang-kung, mit Iuppiter, denn Tung-fang-kung ist eine Figur, welche erst nach Christi Geburt von den Taoisten erfunden worden ist, und von welcher die älteren Quellen nichts wissen. Er hat auch mit dem Olympier wenig gemein und spielt in der chinesischen Mythologie eine ganz untergeordnete Rolle, eben weil er der Se Wang Mu erst später als Gemahl angedichtet worden ist. Diese selbst weist allerdings einige ähnliche Züge mit der Hera auf, aber das ist nichts Außergewöhnliches, denn die Gottheiten aller Völker gleichen sich in vielen Punkten, ohne daß irgendein Zusammenhang bestünde.

Auf sehr schwachen Füßen ruht die Hypothese, daß das »Schwache Wasser« 弱水, von welchem irgendwo gesagt wird, daß es neunmal um den K'un-lun, den Wohnsitz der Göttin, fließe — die Quelle wird nicht angegeben —, der Oceanus sei, der sich ebenfalls um das Reich der Hera schlängelt. Dieser Annahme zähle ich die homerische Epitheton des Oceanus *βαθύρροος* »tiefströmend« in »langsam fließend« umgedeutet. Nun fließt aber der Oceanus nicht neunmal um die Erde, dagegen soll der Styx neunmal den Hades umströmen. Also sind in der chinesischen Mythologie beide Mythen zusammengeworfen (?).

Die Ableitung des Se von Se Wang Mu vom griechischen Ἡ[ρα] ist allenfalls möglich, vorausgesetzt, daß das griechische Wort ursprünglich mit *S* anlautete und, wie Meyer und Curtius annehmen, von dem Sanskritworte *sva* »Himmel« abzuleiten ist. Diese Etymologie ist aber durchaus nicht allgemein akzeptiert. Man hat es auch zu *hera* (Herrin = Freya), zu *ἔρα* = Erde und noch zu andern Worten in Beziehung gebracht, die alle kein *s* zu Anfang haben (W. Pape, Wörterbuch der griechischen Eigennamen). Sollte Hera in vorhistorischer Zeit wirklich *Sera* gelautet haben, so müßten die Chinesen das Wort schon von den Vorfahren der Griechen, vielleicht den Indogermanen (?), erhalten haben, denn in historischer Zeit kommt ein *s* nie vor.

Die Identifikation von Io-vis mit *I* 倪, dem persönlichen Namen des Tung-fang-kung, halte ich lautlich nicht für möglich. Ferner ist Iovis eine jüngere lateinische Form, welche auf das ältere Diovis (vgl. Diuspiter, Diespiter = Inppiter) zurückgeht, dem im Sanskrit *dyaus*, der Himmel, Stamm *div*, entspricht. Da dieser Name im Griechischen nur mit anlautendem *z* oder *d* vorkommt, Ζεύς (Gen. Διός), äolisch Δεός, so könnte das chinesische *I* nur dem lateinischen *Io* entsprechen. Dann ergäbe sich aber der Widersinn, daß die Chinesen den Namen der Se Wang Mu von den prähistorischen Griechen und den ihres Gemahls, des Tung-fang-kung, von den späteren Römern entlehnt hätten.

Gegen meine Ableitung des Phönix 鳳 vom Strauß macht Professor Giles (Advers. Sin. S. 12) verschiedene Einwendungen. 鵬, sagt er, sei nicht die alte Form für 鳳, sondern nur auch eine alte Form. Ku-wên sei nach dem Shuo-wên 朋. Allein ebensogut wie 鵬 auch für *p'êng*, den Vogel Rukh, gebraucht wurde, so könnte natürlich auch das phonetische Element 朋 *p'êng* allein dafür stehen, ohne Zusatz des erst später hinzugefügten Radikals 鳥. Beide Ku-wên-Formen galten also sowohl für den Vogel *fêng* als auch für den Vogel *p'êng*. 朋 konnte sowohl Phönix als auch Rukh oder Freund bedeuten. Das alte Zeichen gleicht einem Flügel oder einem Vogel. Die Bedeutung Freund ist erst abgeleitet, nicht primär wie das Shuo-wên anzudeuten scheint.

Ich gebe zu, daß ich den Han-Fuß 尺 zu groß angesetzt habe, aber Giles setzt ihn zu niedrig an, indem er zwischen dem Fuß der Chou und der späteren Han keinen Unterschied macht. Der Chou-Fuß soll etwa 8 engl. Zoll = 20 cm gemessen haben, der Han-Fuß aber, den Wang Ch'ung im Auge hat, war um ein Viertel größer. Nach einem Zitat des Ts'ai-yung 蔡邕 (133—192 n. Chr.) im Kanghi und nach Wang Ch'ung (Lun-hêng, Buch XXVIII, S. 5) maß der Fuß der Chou-Dynastie nur 8 Zoll von dem der Han. Er hätte demnach etwa 25 cm ausgemacht. Ich besitze selbst ein Exemplar des Fußes aus Bronze, welcher im Chin-shih-so 金索, Bd. II abgebildet ist und eine Nachbildung des Chou-Fußes sein soll. Er macht durchaus einen echten Eindruck und mißt genau 23,2 cm. Danach würde der Han-Fuß sogar 29 cm gemessen haben.

Das chinesische Pferd, mit dem Wang Ch'ung den Phönix vergleicht, ist kleiner als der Strauß. Daraus folgt trotzdem nicht, daß der Fêng-tuang nicht der Strauß sein könne. Die Angabe der Größe beruht jedenfalls nicht auf einer genauen Messung, sondern auf einer Abschätzung, und wie leicht dabei ein Irrtum möglich ist, weiß jedermann. Jedenfalls läßt sich dieser Vogel zur Not noch mit einem Pferde an Größe vergleichen, während doch wohl niemand behaupten wird, daß der Pfau, für den Giles den Fêng-huang hält, so groß wie ein Pferd sei. Überdies wie soll man messen? Da man beim Pferde gewöhnlich die Höhe des Rückens mißt, so müßte man, wenn man den Strauß damit vergleichen will, dieselbe Art

der Messung anwenden. Zwischen der Rückenhöhe der beiden ist aber kein großer Unterschied.

Die Beschreibungen und Abbildungen des Fêng-huang sowohl wie des Strauß in dem ganz modernen T'u-shu-chi-ch'êng, welche Giles auch noch gegen meine Theorie ins Feld führt, sind, wie ich bereits erwähnt habe, zur Beurteilung des Ursprungs des mythischen Vogels von ganz untergeordneter Bedeutung.

Meine früheren Ausführungen über Se Wang Mu möchte ich nur noch in zwei Punkten berichtigen. Meine Darlegungen S. 122—123 sind unnötig. Sie basierten auf der Annahme, daß im modernen Text des Shi-chi der Besuch des Mu Wang bei Se Wang Mu nicht erwähnt sei, zu der ich durch Chavannes irrümliche Äußerung, daß Sse Ma Ch'ien den Namen Se Wang Mu mit Stillschweigen übergehe, gekommen war (vgl. Mém. Historiques, Bd. II, S. 7, 8). Das Shi-chi spricht von dem Besuche bei Se Wang Mu ausdrücklich (Kap. 43, S. 1 v.), was Chavannes im Anhang zu Bd. V der Mémoires auch anerkennt. — Zur Ergänzung zu S. 159 möchte ich noch hinzufügen, daß, wie ich von Herrn Prof. Meinhof erfahren habe, Leopardenfelle bei vielen Negerstämmen das Abzeichen des Häuptlings oder Königs sind.

Bücherschau.

P. Joseph Hesser S.V.D. Chinesische Grammatik für Deutsche,
zur Erlernung der chinesischen Sprache. Yentschoufu 1905.
Druck der Katholischen Mission.

Die vorliegende Konversationsgrammatik ist von ihrem Verfasser in erster Linie als ein kurzer Leitfaden für Missionare gedacht, die aus Europa nach China kommen und das Chinesische zu erlernen wünschen. Da der Dialekt von Yentschoufu (Südschantung) zugrunde gelegt worden ist, so eignet sich das Büchlein auch für Deutsche, welche sich in der Provinz Schantung aufhalten. Der Tsingtan-Dialekt weicht allerdings in der Aussprache schon etwas ab. Dort werden namentlich die *j*-Laute in *y* verwandelt, und der Dialekt von Tsinanfu ist wieder etwas anders. Noch größer sind die Abweichungen vom Peking-Dialekt. Immerhin wird auch, wer den Mandarin-Dialekt erlernen will, sich dieses Leitfadens mit Nutzen bedienen können. An branchbaren deutsch-chinesischen Sprachbüchern herrscht kein Überfluß. Das Lehrbuch von Arendt ist in seiner Art ausgezeichnet, aber für viele zu ausführlich und unverhältnismäßig teuer. Das Mandarin im Möllendorff ist für die Anfänger viel zu hoch und für die Praxis kaum zu verwenden. Das praktische Konversationsbuch von Haas (Edkins) berücksichtigt besonders das südliche Mandarin, ist aber leider gänzlich vergriffen.

Als Grundlagen haben dem Verfasser die Mandarin lessons von Mateer gedient, in welchen die verschiedenen Schantung-Dialekte zur Geltung kommen, die Werke des P. Wieger, welche einen Tschili-Vulgärdialekt behandeln, und die fast ganz unbekannte Grammatik von Sommer. Es ist zu bedauern, daß ihm die Arendtsche Grammatik nicht vorgelegen hat, aus welcher er sehr viel Nutzen hätte ziehen können.

Die Ausspracheregeln sind natürlich auf den Yentschoufu-Dialekt zugeschnitten; daher ist auch vom 入聲 die Rede, den es in Peking nicht gibt. Es ist wohl nicht ganz richtig, zu sagen, daß beim 平聲 die Stimme auf gleicher Höhe bleibe; denn gleich darauf heißt es, daß beim 下平 die Stimme sich etwas hebt und dann wieder senkt. Nicht ganz korrekt ist die Ausspracheregeln: *h* vor Vokalen wie das deutsche *ch* in »Dächer«. So lautet das *h*, welches dem *hs* des Peking-Dialekts entspricht, nur vor *i* und *ü*; vor andern Vokalen ist es das harte deutsche *ch* in »Nacht«, z. B. 好 = 'hau.

Die grammatischen Regeln sind in knapper und leicht faßlicher Form gegeben, und es ist kaum etwas daran auszusetzen. Auf S. 10 hätte viel-

leicht noch bemerkt werden können, daß das Pluralzeichen 們 auch bei Personen oft wegleibt. Die Regel (S. 32), daß 沒 allein immer nur *mu* gesprochen werde, gilt nicht für Peking, wo man stets *mei* sagt. Umgekehrt macht man in Peking einen Unterschied zwischen 得 *té* erlangen, können, und 得 *tei* müssen, sagt also niemals 吃得 *tsche déi* (S. 81), sondern *tschih té*. 高得狠 *gau déi hín* (S. 111) spricht man *kau té hén*. Auffallend ist, daß an diesen Stellen 狠 mit *hín* umschrieben wird, während für das gleichbedeutende Zeichen 很 *hen* steht (S. 17). In Peking spricht man in beiden Fällen *hen*. Ebenso wird 什麼 *sche muo* transkribiert, die Fragepartikel 麼 allein dagegen *ma* (S. 27). Im Mandarin sagt man in beiden Fällen *mo*; die Fragepartikel *ma* = 嗎 gilt als vulgär.

Die Vokabeln sowohl als auch die Sätze sind nach praktischen Gesichtspunkten ausgewählt. Manche davon würden in Peking wohl verstanden werden, aber sind dort nicht üblich. Für 閨女 Tochter (S. 4) z. B. würde man 女孩兒 sagen, eine Uhr niemals als 鐘表 (S. 7) bezeichnen; 鐘 ist nur eine Stubenuhr und 表 eine Taschenuhr. Der Ausdruck 乾糧 für Brot (S. 71) ist ganz unbekannt; man sagt dafür 饅頭 oder 麵包. Ebenso ist die Bezeichnung der Woche als 主日 (S. 131) und der Wochentage unter Zuhilfenahme von 瞻禮, z. B. 瞻禮五 (S. 228) = Donnerstag, ganz ungewöhnlich; man bedient sich dazu nur der Zusammensetzungen mit 禮拜. 要緊 würde niemals in der Bedeutung »es ist nötig« (S. 144) gebraucht werden können. Für »die Eltern« sagt man nicht 老的 (S. 156), sondern 父母. Auch für Sehantung unzutreffend ist die Übersetzung von 總督 mit »Gouverneur«; es muß natürlich »Generalgouverneur« heißen, was dem Verfasser nicht bekannt zu sein scheint (S. 188).

In dem Satze: 你給誰說話 (S. 10) »Mit wem sprichst du?« würde man im Mandarin für 給: 同 oder 和 setzen. Man sagt nicht 書信 der Brief, sondern einfach 信 (eod.). Einige Sätze sind vielleicht etwas zu sehr in usum delphini geschrieben, z. B. 請看那個孩子是多麼可愛的 (vulgär) 他常常的端端正正的謙謙遜遜的老老實實的對他父母說話 (S. 116). Eine solche Häufung von Verdoppelungen würde ein Chinese nicht lieben. 煩人 jemand verabscheuen (S. 144) mag Sehantung-Ausdrucksweise sein, in Peking müßte man dafür 恨 oder 惡 sagen. Dort sagt man auch nicht: 我羅唆你 »ich belästige Sie« (S. 181), sondern: 我勞你 oder 煩擾.

Die vorstehenden Beispiele ließen sich noch sehr vermehren. Sie sollen dem Verfasser durchaus nicht zum Vorwurf dienen, sondern nur

einige Eigentümlichkeiten des von ihm behandelten Dialekts hervorheben. Ich glaube wohl, daß das Volk in Yentschoufu so spricht, wie er schreibt. Möge seine Grammatik dazu beitragen, die Kenntnis des Chinesischen auch bei den Deutschen zu verbreiten.

Studien und Schilderungen aus China. Nr. 1. Der T'ai-schan
von P. A. Tschepe S. J.

Während die französischen und englischen Missionare sich um die Erforschung Chinas große Verdienste erworben haben, sind ihre deutschen Kollegen, von einigen rühmlichen Ausnahmen abgesehen, bis jetzt auf diesem Gebiete sehr wenig tätig gewesen. Der Grund dafür mag darin liegen, daß ihre Zahl verhältnismäßig gering ist, und daß man in Deutschland bisher wissenschaftlichen Arbeiten über China nur geringes Interesse entgegenbrachte, da die Sinologie noch nicht in die wissenschaftliche Zunft eingereiht ist. Das neue Unternehmen der deutsch-katholischen Mission in Süd-schantung, in zwangloser Folge Arbeiten über China, chinesische Verhältnisse, Literatur, Geschichte usw. herauszugeben, in welchen besonders auch das sinologische Element zur Geltung kommen soll, ist deshalb mit Freuden zu begrüßen. Möge die neue Zeitschrift bald ähnliche tüchtige Leistungen aufzuweisen haben wie die *Variétés Sinologiques* der französischen Jesuitenmission in Schanghai.

Einen guten Anfang hat der bekannte Chinaforscher und erprobte Mitarbeiter der »Ostasiatischen Studien«, P. A. Tschepe mit einer Beschreibung des heiligen Berges T'ai-schan und seiner Kultstätten gemacht. Der kleine Band soll »den Besuchern des T'ai-schan ein verlässlicher Führer sein« und auch andern »einen Einblick gewähren in das religiöse Leben und Denken des heidnischen China, insofern es in diesem uralten Heiligtum seine Verkörperung gefunden«.

Das 1. Kapitel gibt eine geographische und geschichtliche Einleitung. Es wird namentlich die Bedeutung des T'ai-schan für den chinesischen Kultus hervorgehoben. In 2. und 3. Kapitel erhalten wir eine Beschreibung von T'ai-an-fu und seinen Tempeln, insbesondere vom 岱廟 Tai-miao. Die beiden letzten Kapitel behandeln den Aufstieg zum T'ai-schan, die einzelnen Stationen, Tore, Tempel und Inschriften sowie die mit den verschiedenen Kultstätten verknüpften Sagen und Mythen.

Die Heiligkeit des T'ai-schan kann man daraus ermessen, daß selbst einzelnen Steinen desselben magische Kraft zugeschrieben wird. Man benutzt sie als Talisman, indem man sie mit der Aufschrift 泰山 T'ai-schan versieht und zum Schutz und zur Abwendung von Unheil auf den Wegen aufstellt oder in die Hauswände einmauert (S. 5).

Der T'ai-schan wird als ein Gott verehrt. Er soll einen Sohn namens Ping-ling 炳靈 gehabt haben und dieser wieder eine Tochter,

die unter dem Namen 碧霞元君 Pi-hsia-yüan chün, was Tschepe mit: die »helle, lichtstrahlende Göttin des Erzeugungsprinzips« übersetzt (S. 13), verehrt wird. Der volkstümliche Name dieser Göttin ist 天奶奶 T'ien-nai-nai, die »himmlische Mutter«. Zu ihr beten die Wallfahrer, welche zu vielen Tausenden den berühmten Berg besuchen, um Kindersegen oder um die Heilung kranker Kinder, und Kinder ihrerseits beten um Glück und Genesung für ihre Eltern. Die Göttin nimmt also eine ähnliche Stellung ein wie Kuan-yin-p'u-sa. Der Verfasser sieht in ihr die chinesische Venus.

Die Verehrung des T'ai-schan steht nur dem Kaiser zu. Seit ältester Zeit sollen die Begründer neuer Dynastien auf diesem Berge dem Himmel geopfert haben, um von ihm als legitime Herrscher anerkannt zu werden. Bekannt ist die Besteigung des Berges durch Ch'in-shih-huang-ti im Jahre 219 v. Chr. Damals wurden die Treppen angelegt, die jetzt auf den Gipfel führen (S. 16). Der Kaiser Ch'ien-lung soll den T'ai-schan elfmal bestiegen haben.

Obwohl der T'ai-schan eine uralte Kultstätte ist, finden sich doch keine interessanten alten Monumente. Erwähnenswert ist ein seltsam geformter, verwitterter Stein, 石幢 Shi-t'ung genannt. Es ist nicht ersichtlich, warum dies mit »steinerner Blumenstrauß« übersetzt wird (S. 36); die Lexika kennen diese Bedeutung von 幢, was »Wandschirm, Vorhang, Draperie« bedeuten kann, nicht. Der Verfasser hält es für möglich, daß dieser Stein von Ch'in-shih-huang-ti herrührt und ursprünglich eine Inschrift hatte. Eine andere Sehenswürdigkeit ist ein mächtiger Monolith, etwa 4 m hoch, aus granuliertem Kalk, dessen Seitenflächen poliert sind, aber ebenfalls keine Inschrift haben, daher der Name: 無字碑 Wu-tse-peï. Zweck und Herkunft sind nicht bekannt. Tschepe meint, daß es eine moderne Ersatzsäule für eine ältere des erwähnten Kaisers sei (S. 116).

Von historischem Interesse ist eine große, vorzüglich erhaltene Felseninschrift, aus der T'ang-Dynastie (726 n. Chr.). Vielleicht hätte es sich verlohnt, sie zu übersetzen. Sowohl die Felswand als auch die Charaktere sind mit verschiedenen Farben bemalt, die öfter erneuert werden (S. 106).

Einer der Felsen auf dem Gipfel des T'ai-schan führte früher den Namen 舍身崖 Shé-shén-yen, der »Todesfelsen«, weil sich von dort zahlreiche Selbstmörder in die Tiefe zu stürzen pflegten. Um dem Unwesen zu steuern, ließ ein Präpekt eine 300 Fuß lange und 15 Fuß hohe Mauer um den Abgrund bauen und eine Inschrift in vier Charakteren: »Es ist verboten, sich das Leben zu nehmen« anbringen. Der Felsen wurde in 愛身崖 Ai-shén-yen »Lebensfelsen« umgetauft (S. 120).

Bei der Darstellung von religiösen Einrichtungen der Chinesen, ihrer Sagen und Mythen hätte der Verfasser vielleicht seinen abweichenden religiösen Standpunkt etwas weniger scharf hervorzukehren brauchen. Chinesische Literaten, denen' er, so oft er es kann, einen Seitenhieb versetzt, werden sein Werk schwerlich lesen, und mancher deutsche Leser würde

wahrscheinlich eine ruhigere, objektivere Darstellung vorziehen. Zu bedauern ist, daß P. Tschepé die von ihm benutzten chinesischen Quellen nicht angibt. Ein Hinweis darauf ist für ein ernsteres, wissenschaftliches Werk, das nicht lediglich ein Reiseführer sein soll, unerläßlich. Der Verfasser sagt freilich in der Einleitung, daß er gern bereit sei, jedem Sino-
logen über seine Quellen Aufschluß zu geben; aber dieser Weg ist doch wohl etwas umständlich, und es wäre praktischer gewesen, die einzelnen Behauptungen durch Quellenstellen zu belegen oder wenigstens die Quellen im allgemeinen anzugeben.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß das Werk mit einer Anzahl guter Photographien illustriert ist.

A. FORKE.

Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin

Herausgegeben von dem Direktor des Seminars

Groß 8°. In rotem schmiegsamen Kalikoeinband mit Golddrucktitel

Erschienen sind:

- Band I:** Lehrbuch der Japanischen Umgangssprache von Professor Dr. Rudolf Lange, Lehrer des Japanischen am Seminar. 1890. Preis 24 Mark.
- Band II:** Suaheli-Handbuch von Walter von Saint Paul Illaire. 1890. Preis 10 Mark 50 Pf.
- Band III:** Wörterbuch der Suaheli-Sprache, Suaheli-Deutsch und Deutsch-Suaheli, von Dr. C. G. Büttner, Lehrer des Suaheli am Seminar. 1890. Preis 13 Mark.
- Band IV:** Japanisches Lesebuch. Märchen und Erzählungen in japanischer Umgangssprache und lateinischer Umschrift, nebst Anmerkungen und Wörterbuch von Hermann Plaut. 1891. Preis 20 Mark.
- Band V:** Praktische Grammatik der Neugriechischen Schrift- und Umgangssprache. Mit Übungstücken und Gesprächen von J. K. Mitsotakis. 1891. Preis 12 Mark.
- Band VI:** Lehrbuch der Ephe-Sprache (Ewe), Anlo-, Anecho- und Dahome-Mundart mit Glossar und einer Karte der Sklavenküste von Dr. phil. Ernst Henriel. 1891. Preis 16 Mark.
- Band VII:** Handbuch der Nordchinesischen Umgangssprache mit Einschluß der Anfangsgründe des neuchinesischen officiellen und Briefstils von Prof. Karl Arendt, Lehrer des Chinesischen am Seminar. Mit 1 Karte. 1891. Preis 24 Mark.
- Band VIII:** Lehrbuch des Oshikuanjama (Bantu-Sprache in Deutsch-Südwest-Afrika) von P. H. Brincker, Missionar. 1891. Preis 16 Mark.
- Band IX:** Sammlung Arabischer Schriftstücke aus Zanzibar und Oman. Mit einem Glossar herausgegeben von Dr. B. Moritz, Lehrer des Arabischen am Seminar. 1892. Preis 16 Mark.
- Band X:** Suaheli-Schriftstücke in arabischer Schrift, mit lateinischer Schrift umschrieben, übersetzt und erklärt von Dr. C. G. Büttner, Lehrer des Suaheli am Seminar. 1892. Preis 22 Mark.
- Band XI:** Lehrbuch der modernen Osmanischen Sprache von J. J. Manissadjian, vormals Lektor des Türkischen am Seminar. 1893. Preis 16 Mark.
- Band XII:** Einführung in die Nordchinesische Umgangssprache. Praktisches Übungsbuch zunächst als Grundlage für den Unterricht am Seminar von Prof. Karl Arendt. In 2 Abteilungen. 1894. Preis beide zusammen 48 Mark.
- Band XIII:** Ein Arabischer Dialekt, gesprochen in 'Omān und Zanzibar. Nach praktischen Gesichtspunkten bearbeitet von Dr. Carl Reinhardt. 1894. Preis 40 Mark.
- Band XIV:** Chrestomathie der Neugriechischen Schrift- und Umgangssprache von J. K. Mitsotakis. Eine Sammlung von Musterstücken der Neugriechischen Litteratur in Prosa und Poesie, mit erläuternden Anmerkungen und biographischen Notizen. Preis 16 Mark.
- Band XV:** Einführung in die Japanische Schrift von Prof. Dr. R. Lange, Lehrer des Japanischen am Seminar. 1896. Preis 8 Mark.
- Band XVI:** Herero-Grammatik von Missionar G. Viehe. 1897. Preis 12 Mark.
- Band XVII:** Muhammedanisches Recht von Ed. Sachau. 1897. Preis 26 Mark.
- Band XVIII:** Suaheli-Märchen von C. Velten, Lehrer des Suaheli am Seminar. 1898. Preis 8 Mark.
- Band XIX:** Übungs- und Lesebuch zum Erlernen der japanischen Schrift von Prof. Dr. R. Lange, Lehrer des Japanischen am Seminar. 1904. Preis 28 Mark.

— Weitere Bände in Vorbereitung —



UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA



3 0112 070002578